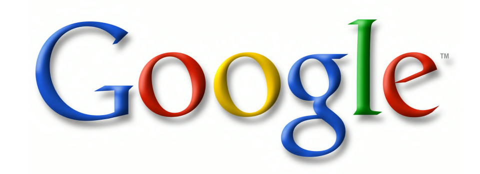


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

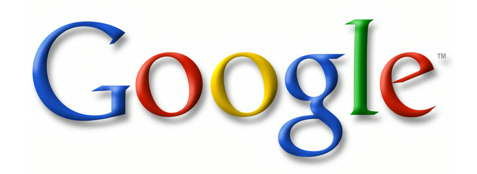
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

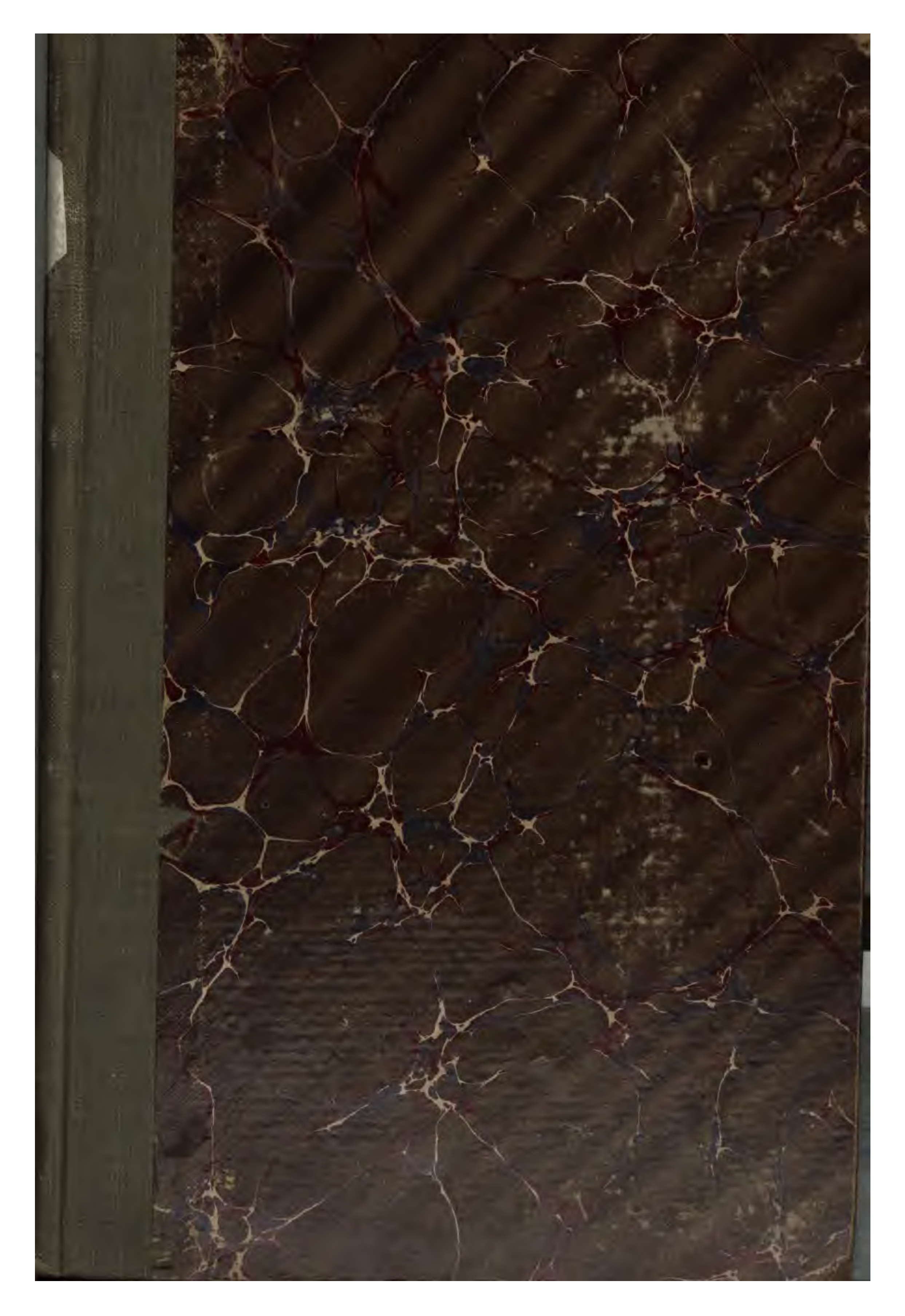
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



C 613,111



Harvard College Library

FROM

the University by Exchange





III, 11572

Die Lehre des hl. Augustin vom Sakramente der Eucharistie.

Dogmengeschichtliche Studie

von

Oskar Blank,
Priester der Diözese Würzburg.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1907.



Neuester Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte,

herausgegeben von

Dr. A. Ehrhard, o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg

und

Dr. J. P. Kirsch, o. ö. Professor der Patrologie und christl. Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

VI. Band, 1. und 2. Heft.

Kommodian von Gaza.

Ein arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des fünften Jahrhunderts.

Von

Heinrich Brewer, S. J., Dr. phil.

IX u. 270 S. gr. 8.

Subskriptionspreis ℳ 7,20; für Nicht-Abonenten ℳ 9,—

Der sechste Band wird 5 Hefte umfassen, die auch einzeln beziehbar sind.

Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Reformation.

Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands um die Wende des 18. Jahrhunderts.

Von

Dr. A. F. Ludwig, Lyc.-Prof.

Mit kirchl. Druckerlaubnis. Erster Band. Mit Porträt. X u. 377 S. gr. 8. brosch. ℳ 8,—. Zweiter Band. VII u. 591 S. gr. 8. brosch. ℳ 14,—

Dr. Joseph, Freisen,

Privatdozent an der Universität Würzburg.

Der katholische und protestantische Pfarrzwang und seine Aufhebung in Österreich und den deutschen Bundesstaaten.

Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der Toleranz.

Mit Abdruck der staatskirchenrechtlichen Erlasse.

XII u. 195 S. gr. 8. brosch. ℳ 5,—

Lehrbuch der allgemeinen Einleitung in das Alte Testament.

Von

Dr. W. Fell, Universitäts-Professor.

(Wissenschaftliche Handbibliothek.)

Mit kirchl. Druckerlaubnis. 254 S. gr. 8. brosch. ℳ 3,20; gbd. ℳ 4,40.

Eine knappe und übersichtliche Darstellung des behandelten Gebietes, wie sie noch nicht besteht.

Geschichte und Kritik im Dienste der „Minus probabilis“.

Antwort an P. V. Cathrein, S. J.

Von

L. Joh. Jansen, C. SS. R.

Mit kirchl. Druckerlaubnis. 60 S. gr. 8. brosch. ℳ 1,—

Professor Dr. Herman Schell,

Apologie des Christentums.

I. Band: ***Religion und Offenbarung.*** 2., vermehrte Auflage. 520 S. gr. 8. brosch. ℳ 6,40; gbd. ℳ 7,60.

II. Band: ***Jahwe und Christus.*** 589 S. gr. 8. brosch. ℳ 7,40; gbd. ℳ 8,60.

Beide Werke genießen die kirchl. Druckerlaubnis.

Dr. **Norbert Peters,**

Professor an der phil.-theol. Fakultät Paderborn.

Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung

oder die Grenzen der Bibelkritik nach katholischer Lehre.

Mit kirchl. Druckerlaubnis. brosch. ℳ 1,—

Bibel und Naturwissenschaft

nach den Grundsätzen der katholischen Theologie.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 72 S. 8. brosch. ℳ 1,—

Papst Pius X. und das Bibelstudium.

Das apostolische Schreiben Quoniam in re biblica vom 27. März 1906 und andere Aktenstücke.

Herausgegeben, übersetzt und erläutert.

ℳ 1,10.

Die Aktenstücke sind besonders wichtig, weil durch sie für die gedeihliche Entwicklung der Bibelforschung, des biblischen Studiums, des biblischen Unterrichts die Richtlinien festgelegt sind.

Die Lehre des hl. Augustin vom Sakramente der Eucharistie.

Dogmengeschichtliche Studie

von

Oskar Blank,
Priester der Diözese Würzburg.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1906.

C 613.111

Harvard College Library
DEC 11 1907
From the University
by exchange



Die Drucklegung von „Blank, Die Lehre des hl. Augustin vom Sakramente der Eucharistie“ wird hierdurch gestattet.

Paderborn, den 18. Juni 1906.

Das Bischöfl. General-Vikariat.

Schnitz.

Vorwort.

Vorliegende Schrift bildet den ersten Teil einer der Würzburger theologischen Fakultät vorgelegenen Dissertation in umgearbeiteter und erweiterter Darstellung; sollte dieselbe die Kritik bestehen, so soll in einem zweiten Teile die Lehre Augustins von der Eucharistie als Opfer sich anschließen.

Es obliegt mir noch die Pflicht, allen jenen Herren, welche durch Anregungen und wohlmeinende Winke sowie durch gütige Überlassung der benötigten Literatur in so liebenswürdiger Weise mich unterstützten, auch an dieser Stelle meinen ehrerbietigsten und herzlichsten Dank auszusprechen, insbesondere den hochwürdigsten Herrn Exz. Erzbischof Dr. von Abert von Bamberg, Prälat Dr. Kihn, Domdekan in Würzburg, beide meine ehemaligen Lehrer an der Würzburger Hochschule, und Universitätsprofessor Dr. Merkle-Würzburg, sodann den tit. HH. Beamten der kgl. Universitätsbibliothek in Würzburg und Vorständen der beiden geistlichen Seminarien daselbst.

Rieneck, am Feste des hl. Augustinus 1905.



Inhaltsübersicht.

Titelangabe der benutzten Literatur.

Migne, Cursus Patrologiae, ser. lat. tom. XXXII–XLVII (zit. M.).

Arnauld, La perpétuité de la foy de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie defendue contre le livre du Sieur Claude, ministre de Charenton. t. 2. Paris 1672. t. 3. Paris 1713.

O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg i. Br. 1894.

Binterim, Denkwürdigkeiten, 4. Bd., 3. Abt.

A. Dorner, Lic. Dr., Augustin, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung. Berlin, W. Hertz, 1873.

J. J. Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten. Mainz 1826.

Ernst, Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus. Freiburg 1896.

Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Bd., 1. und 2. Auflage. Freiburg i. Br. 1890; 3. Aufl. 1897.

G. v. Hertling, Der Untergang der antiken Kultur. Augustin. Mainz 1902. (Weltgeschichte in Karakterbildern.)

Michaud, S. Augustin et l'Eucharistie. (Aufs. in der Revue internationale de Theologie. IIe Année, 1894. Berne, p. 108—122.)

Poujoulat, Geschichte des hl. Augustin, übers. von Fr. Hurter. Schaffhausen 1846.

H. Reuter, Augustinische Studien. Gotha 1887.

Schanz, Die Lehre des hl. Augustin über die Eucharistie. (Aufsatz in der Tübinger Theol. Quartalschrift 1896.)

H. Schell, Katholische Dogmatik, 3. Bd. Paderborn 1893.

V. Schmitt, Die Verheißung der Eucharistie bei den Vätern. Würzburg 1900.

V. Schmitt, Die Verheißung der Eucharistie bei den Antiochenern Cyrillus von Jerusalem und Johannes Chrysostomus. Würzburg 1903.

J. Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Münster 1869.

Specht, Die Einheit der Kirche nach dem hl. Augustin. (Programm der kgl. bayer. Studienanstalt Neuburg a. Donau 1884/1885.)

Stolberg, Geschichte der Religion Jesu Christi. Wien 1818. 13.—15. Bd.

Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. von Kard. Hergenröther und Kaulen („Altarssakrament" u. a. gelegentliche Zitate) (zit. K.-L.).

M. M. Wilden, Die Lehre des hl. Augustin vom Opfer der Eucharistie. Eine patristische Studie. (Schaffhausen, Fr. Hurter, 1864.)

Einleitung.

Magna ergo sacramenta et valde magna.
Aug., Serm. 227.

Kein Kirchenvater hat auf die theologisch-dogmatische Lehrentwicklung anerkanntermaßen einen solchen Einfluß geübt wie Augustin, der große Bischof von Hippo, „einer jener Geister, welche nur in Jahrtausenden einmal erstehen, aber auch für Jahrtausende bahnbrechend wirken".[1] Daraus ergibt sich die große Bedeutung gerade dieses Kirchenvaters für die Dogmengeschichte.

Als ein kleiner Beitrag zur Darstellung der wahren Lehre dieses von den verschiedensten kirchlichen Parteien als einer der Ihrigen in Anspruch genommenen Mannes ist nachfolgende Untersuchung gedacht. Gegenstand derselben ist: Die Lehre des hl. Augustin über die Eucharistie, und zwar zunächst als Sakrament; ein beabsichtigter zweiter Teil soll die Eucharistie als Opfer behandeln.

Eine objektive Darstellung der Anschauungen dieses so ganz eigenen Geistes ist immer mit großer Schwierigkeit verbunden, da Augustin seine einschlägigen Ansichten keineswegs in einem abgeschlossenem Systeme darbietet, vielmehr, wie er selbst bemerkt,[2] bis in den späten Abend seines Lebens hinein, angeregt durch die beständigen Kämpfe gegen Häresie und Schisma, dieselben fortwährend weitergebildet und zum Teil auch umgebildet hat.

Was insbesondere die heilige Eucharistie anlangt, so behandelt Augustin dieselbe nicht ex professo, sondern nur gelegentlich

[1] Bardenhewer, Patrologie. S. 464.

[2] Ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari, qui proficiendo scribunt et scribendo proficiunt. Ep. 143, 2 (M. XXXIII, 585).

und selbst da häufig nur andeutungsweise, wohl infolge der bis zum 5. Jahrhundert in der christlichen Kirche geübten Arkandisziplin,[1] auf welche auch Augustin des öfteren hinweist.[2] Sorgfältig beobachteten die Väter diese Vorsichtsmaßregel insbesondere bezüglich der geheimnisvollen Eucharistielehre in allen ihren öffentlichen Vorträgen, bei welchen auch Ungetaufte zugegen waren, aber auch sonst in Schriften, wie Briefen und Kommentaren zu den biblischen Büchern, welche nicht bloß für Eingeweihte bestimmt waren, bezw. leicht Uneingeweihten in die Hände fallen konnten.

Eine weitere Schwierigkeit für das richtige Verständnis unseres Kirchenvaters bereitet seine bekannte Vorliebe für die allegorisch-mystische Schrifterklärung, welcher er in seinen Homilien (Enarrationes in psalmos und Tractatus in evang. Io. und in ep. I. Io.) sich nicht selten allzusehr überläßt.

Kein Wunder, wenn infolge dieser Umstände, wie hinsichtlich anderer Lehrpunkte, auch über die Eucharistielehre Augustins die Meinungen der Dogmenhistoriker auseinandergehen, so daß die einen seine Lehre geradezu als spiritualistisch oder symbolisch bezeichnen, während andere bei ihm überall ein klares Zeugnis der katholischen Lehre finden wollen (so durchgehends Wilden) und wiederum andere eine Mittelstellung einnehmen.

Harnack glaubt, insbesondere auf Grund der Untersuchungen Dorners, die Eucharistielehre unseres Kirchenvaters in nachstehenden Sätzen zusammenfassen zu können: „Niemand hat stärker inbezug auf das Abendmahl das realistische Verständnis abgewehrt und darauf hingewiesen, daß das, was visibiliter celebratur, oportet invisibiliter intelligi" (In ps. 98, 9 fin.). „Das Fleisch ist kein nütze und Christus ist secundum corporis praesentiam nicht auf Erden." Wohl sei zuzugeben, daß nicht wenige Stellen auf den ersten Blick realistisch verstanden werden können, d. h. so, als müsse man den sakramentalen Leib des Herrn auch mit dem realen identifizieren, und in Wirklichkeit seien sie auch bald so verstanden worden;

---

[1] S. hierüber etwa K.-L. I², 1234 ff.

[2] Tract. 11 in Io. c. 3, 4; 26, 13; 45, 9. Serm. 272. Civ. D. 16, 41. Als Grund der Geheimhaltung der Mysterien gegenüber den noch nicht Getauften gibt Augustin an: ut ab iis (fidelium sacramenta) tanto ardentius concupiscantur, quanto honorabilius occultantur. Tract. in Io. 96, 3.

indes er für seinen Teil finde keine Stelle, die sicher dafür spreche, daß trotz der geistigen Auffassung hin und wieder dieser Gedanke (einer realen Präsens) bei Augustinus vorkomme. „Augustin, der Spiritualist, hat überhaupt die dogmatische Bedeutung des Sakramentes sehr abgeschwächt. Zwar bezeichnet er es, wie die Taufe, als heilsnotwendig, aber da der Nachweis, es stehe mit der Auferstehung und dem ewigen Leben in Verbindung, kaum irgendwo geführt wird, so reduziert sich die Notwendigkeit auf die unitas und caritas, die in dem Abendmahl einen Ausdruck neben anderen hat. Die heilige Speise ist überhaupt viel mehr Deklaration und Versicherung, bezw. Bekenntnis eines bestehenden Zustandes, als Gabe. Somit stimmt Augustin ohne Zweifel hier mit den sog. Vorreformatoren überein."[1] „Nicht nur die mittelalterlich-katholische Sakramentslehre geht auf Augustin zurück, sondern auch die Spiritualisten des Mittelalters, und wiederum verdanken Luther und Calvin ihm die Fingerzeige."[2]

Dorner bezeichnet eine Anzahl von Stellen (so In ps. 98, 9; 3, 1. C. Adim. 12, 3. Ep. 98, 9. Tract. in Io. 50, 13) als solche, welche gegen die reale Gegenwart des Leibes Christi sprechen, und bemerkt darüber, diese seien so durchaus gegen die Annahme einer realen Gegenwart des Leibes Christi, „daß man unbedingt dieselbe bei Augustin als ausgeschlossen ansehen könnte, wenn sich nicht auf der anderen Seite Stellen fänden, welche deutlich von derselben zu sprechen scheinen" (s. bes. In ps. 33). Die Erklärung dieser auffallenden Tatsache sucht er darin, daß die Abendmahlslehre noch nicht Objekt kirchlicher Erörterung und kirchlichen Streites geworden, folglich eine dogmatisch präzisierte Ausdrucksweise in dieser Hinsicht überhaupt noch nicht ausgebildet gewesen sei; man werde aber „nicht nachweisen können, daß Augustin irgendwo ein großes Gewicht auf die Gegenwart des realen Leibes gelegt habe".[3]

Wilden hingegen widmet das 7. Kapitel seiner Monographie dem Nachweise, „daß Augustinus die wirkliche Gegenwart Christi im heiligen Altarssakramente" gelehrt hat.[4]

---

[1] Lehrb. d. Dogmengesch. III. 1. u. 2. Aufl. S. 143, Anm. 3. 3. Aufl. S. 148.

[2] Ebenda S. 147. 3. Aufl. S. 151, Anm. 1.

[3] Augustin u. s. theol. Syst. 1873. S. 267 ff.

[4] Die Lehre des hl. Augustin S. 51.

Zu letzterem Resultat kommt auch Schanz, trotz des Zugeständnisses, daß in der Lehre des afrikanischen Kirchenlehrers über die Eucharistie ein gewisses Schwanken zwischen der mystisch-geistigen und physisch-realen Auffassung unbestreitbar sei; dennoch sei Augustinus keineswegs Spiritualist und Symboliker, sondern lehre die reale Gegenwart Christi in dem Sakramente der Eucharistie.[1]

Bei solch weitgehender Verschiedenheit der Meinungen bezüglich der Lehre eines Kirchenlehrers von der Bedeutung Augustins in einem so vielumstrittenen Lehrpunkte mag darum auch nach der erwähnten jüngsten Untersuchung Schanz' zu unserem Thema ein neuer eingehenderer Versuch, die wahre Lehre Augustins über die Eucharistie zur Darstellung zu bringen, noch gerechtfertigt erscheinen.

Von welch wichtiger Bedeutung gerade die richtige Beurteilung der Eucharistielehre Augustins im Hinblick auf deren Einfluß auf die späteren Abendmahlsstreitigkeiten gewesen, hat bereits Schanz in seiner Abhandlung dargelegt.[2]

Wenn auch keine wesentlich neuen Resultate aus den nachfolgenden Untersuchungen sich ergeben, so dürfte doch das Urteil in einer so bedeutsamen Frage durch dieselben ein abschließendes geworden sein. Das zugrunde liegende Quellenmaterial aus Augustin ist nur scheinbar unvollständig, indem ich sämtliche auf die Eucharistie bezüglichen Stellen geprüft, jedoch die mehr von der Eucharistie als Opfer handelnden Aussprüche zur Vermeidung unnötiger Wiederholungen für den bereits vorgesehenen zweiten Teil ausgeschieden wurden.

---

[1] Tüb. Qu.-Schr. S. 115; vgl. S. 79.
[2] A. a. O. S. 79. f.

Erster Abschnitt.

Der Begriff Sakrament und Eucharistie bei Augustin; verschiedene Bezeichnungen der letzteren.

Das Wort sacramentum, griechisch μυστήριον, hat bei den Vätern noch nicht die scharfumgrenzte Bedeutung wie in der Scholastik, sondern bedeutet bei ihnen überhaupt etwas Übersinnliches, Göttlich-Geheimnisvolles, wie auch den in Metaphern, Allegorien, Gleichnissen ausgedrückten verhüllten Schriftsinn. Insbesondere werden auch die Sakramentalien mit dem Worte sacramentum bezeichnet.

Indessen sehen wir den späteren, durch die kirchliche Definition festgelegten Begriff bei Augustin bereits grundgelegt, indem das Wort „Sakrament" als stehender Ausdruck für die geheimnisvollen Kulthandlungen sowohl mit Rücksicht auf die äußerliche, sinnliche, wie auf die innerliche, übersinnliche Seite derselben bei ihm erscheint. Sakrament ist ihm ein Zeichen, aber kein willkürliches, sondern ein solches, welches den höheren, geistigen Inhalt irgendwie andeutet. Si enim sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. (Ep. 98, 9. M. XXXIII, 364.) Darum wird auch das sichtbare Zeichen vielfach als Bild (imago, figura) der verborgenen res sacramenti bezeichnet. Das Zeichen darf den Inhalt nicht ausschließen, sondern setzt ihn im Gegenteil voraus, fordert aber, daß man das Sinnbild nicht für die Sache selbst nehme. Ista ideo dicuntur sacramenta (nämlich die Eucharistie, bezw. die eucharistischen Gestalten), quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. (Sermo 272. M. XXXVIII, 1246.) Das Sinnbild ist in dem Sinne ein signum rei sacrae, ein invisibile signum gratiae invisibilis, als es die heilige Sache irgendwie vermittelt. Es ist

nicht ein leeres Symbol, sondern birgt eine geheimnisvolle Kraft in sich, wirkt eine geistige Frucht. Hoc vero tempore quaedam pauca (signa) pro multis eademque facta facillima et intellectu augustissima et observatione castissima ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina: sicuti est baptismi sacramentum et celebratio corporis et sanguinis Domini. Quae unusquisque cum percipit, quo referantur, imbutus agnoscit, ut ea non carnali servitute, sed spirituali potius libertate veneretur (l. c.).

Auch im Alten Bunde gab es sacramenta. Der Unterschied zwischen jenen und den Sakramenten des Neuen Bundes ist der, daß jene die Gnade nur versinnbildeten, diese hingegen die darin versinnbildete Gnade auch verwirklichen: Sacramenta novi testamenti dant salutem, sacramenta veteris testamenti promiserunt salvatorem.[1] Die Zeichen ändern sich, die Sache selbst aber bleibt bestehen.[2] Diese heiligen Zeichen dienen im A. wie im N. B. zur Bezeichnung der äußeren, sichtbaren Gemeinschaft und zur gottesdienstlichen Feier.

Auch zur späteren Unterscheidung von Materie und Form des äußeren Zeichens hat Augustin den Anfang gemacht in seiner bekannten Formel: Die Vereinigung des elementum und verbum ergibt das sacramentum: Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.[3]

Wiewohl, wie gesagt, der Begriff sacramentum noch nicht ausschließlich für die Sakramente im jetzigen Sinne fixiert erscheint, so gebraucht ihn Augustin doch offenbar in diesem Sinne von Taufe, Salbung, Eucharistie, Priesterweihe und Ehe. So außer der oben erwähnten Stelle Serm. 272, wo baptismi sacramentum und celebratio corporis et sanguinis Domini in ein und dieselbe Reihe gesetzt werden, und C. Faust. 19, 14 (M. XLII, 356): Haec (baptismus, eucharistia, signum Christi) sint indicia completarum (sc. rerum) noch Enarr. in ps. 103, 9 (M. XXXVII, 1543): Respice in munera ipsius ecclesiae. Munus sacramen-

[1] Enarr. in ps. 73, 2 (M. XXXVI, 931). Vgl. C. Faust. 19, 14: Cum illa (sc. sacramenta v. t.) fuerint promissiones rerum complendarum, haec (sc. baptismus, eucharistia, signum Christi) sint indicia completarum (M. XII, 335).

[2] Ep. 118, 1, 7 (M. XXXIII, 435).

[3] Tract. 80, 3 (M. XXXV, 1839).

torum in baptismo, in eucharistia, in ceteris sacramentis quale munus est?

Als Materie der heiligen Eucharistie begegnet uns bei Augustin überall Brot und Wein. Das eucharistische Brot, in welchem viele Körner, und der euch. Wein, in welchem viele Tröpflein zur Einheit verbunden sind, gilt ihm als Sinnbild jener geheimnisvollen, höchst realen Einheit, zu welcher die Gläubigen als einzelne Glieder des mystischen Leibes Christi, d. i. der Kirche, mit Christus als ihrem Haupte und untereinander durch den Genuß der heiligen Eucharistie verbunden werden,[1] — ein Gedanke, der sich bei verschiedenen Vätern vor ihm schon findet, zuerst in der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* (Doctrina duodecim Apostolorum) c. 9, 4.

Bewirkt wird das Sakrament durch gewisse heilige Worte. Welche diese seien, wird nicht näher angegeben; wohl ebenfalls der Arkandisziplin wegen ist nur im allgemeinen von solchen heiligen Worten die Rede.[2]

Wie andere Väter, so bedient sich auch unser Kirchenlehrer der verschiedenartigsten Namen zur Bezeichnung der heiligen Eucharistie. Er nennt sie „Sakrament des Altars" Serm. 59, 6 (M. XXXVIII, 401); S. 95, 7 (M. l. c. 384); Civ. D. 10, 6 (M. XLI, 284); Contra Crescon. Donat. 3, 21, 24 (M. XLIII, 508), „Tisch des Herrn" (S. 227. M. XXXVIII, 1099), „Sakrament des Leibes und Blutes Christi" (S. 71, 11, 17. M. XXXVIII, 453. Tract 26 in Io. 15. M. XXXV, 1614); „Abendmahl des Herrn" (Dominica coena, Ep. 54, 9); „geheimnisvolles Abendmahl" (coena mystica, Ep. 55, 2. M. XXXIII, 205); „Brot vom Himmel" (Tract. 26, 11 in Io. M. XXXV, 1611). Mit dem Ausdruck „Mysterium" scheidet er die eucharistische Feier vom „Sakramente", der eucharistischen Speise (S. 4, 27, 31. M. XXXVIII, 50). Auch der schon bei Justin uns begegnende, besonders bei den griechischen Vätern

---

[1] Vgl. die Besprechung der Stelle Serm. 272 unten S. 41 ff.

[2] Panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi. Calix ille, immo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi. Serm. 227. (M. XXXVIII, 1099.) — Hoc, quod videtis in mensa Domini, panis est et vinum; sed iste panis et hoc vinum accedente verbo fit corpus et sanguis Verbi. Serm. ined. 6, 1. (M. XLVI, 835.)

übliche Name „Eucharistie" findet sich bei ihm zu wiederholten Malen, so S. 57, 7 (M. XXXVIII, 389); Enarr. in ps. 10, 6 (M. XXXVI, 135). 103, 9 (M. XXXVII, 1345); der Name „Eulogie" hingegen (Ep. 31, 9) bezeichnet, wie bei den anderen Vätern, so auch bei ihm nicht das eucharistische, konsekrierte, sondern das bei der Liturgie bloß einfach gesegnete Brot.[1]

Zweiter Abschnitt.

Augustins Lehre von der Art der Gegenwart des Leibes und Blutes Christie im Sakramente der Eucharistie.

§ 1. Schriften gegen die Manichäer.

Noch als Priester zu Hippo schrieb Augustin (um 394) seine Schrift Contra Adimantum Manichaei discipulum.[2]

Bekanntlich bemühten sich die Manichäer, durch das Aufspüren angeblicher Widersprüche und anstößiger Stellen im Alten Testamente einen schroffen Gegensatz zwischen diesem und dem Neuen Testamente nachzuweisen, und insbesondere hatte Adimantus, einer ihrer hervorragendsten Vertreter, eine ganze Reihe solcher Angriffe gegen das A. T. zusammengestellt. Gegen diesen richtet sich nun die genannte Abhandlung Augustins.

Einen Widerspruch zwischen A. und N. T. fanden die Manichäer u. a. auch darin, daß das Verbot des Brotgenusses bei den Juden (Deut. 12, 23) damit begründet sei, daß „das Blut die Seele des Fleisches ist",[3] während doch im N. T. der Herr sage, man solle nicht diejenigen fürchten, welche wohl „den Leib töten, der Seele aber nicht schaden können". Während hier von der Unverletzlichkeit der Seele die Rede sei, die in Gegensatz zu dem Leibe gestellt werde, erkläre also das A. T. das Blut geradezu als die Seele des Fleisches, mithin die Seele als einen integrierenden Teil des Leibes.

---

[1] K.-L. IV², 978; Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 3, 549.

[2] Bardenhewer, Patrologie¹ S. 453.

[3] Deut. 12, 23: Hoc solum cave, ne sanguinem comedas; sanguis enim eorum pro anima est.

Demgegenüber führt Augustin den Nachweis, daß letztere Annahme keineswegs der Auffassung des A. T. entspreche, sofern es wenigstens um die Menschen sich handle.

Außerdem, so fährt er weiter fort, könne er auch entgegnen, daß jenes Gebot nur in einem Zeichen (Gleichnis) ausgedrückt sei,[1] wie auch der Herr, wenn er (in scheinbarem Gegensatz zu jenem Verbot) seinen Leib dargereicht habe, „ein **Zeichen** seines Leibes" gegeben habe.[2] Der Satz „die Seele ist das Blut" sei eben wie gar vieles im A. B. bildlich zu verstehen, wie ja das ganze A. T. voller Zeichen und Figuren sei, welche in Christus ihre Erfüllung gefunden haben.

Auch hier haben wir es nur mit einer ganz gelegentlichen Äußerung bezüglich der Eucharistie zu tun, welche auf den ersten Blick für die symbolistische Auffassung zu sprechen scheint. Indessen hat bereits Schanz[3] darauf aufmerksam gemacht, daß es Augustin nur darum zu tun ist, das ganze Alte Testament mystisch-allegorisch zu erklären, und so auch die von den Manichäern beanstandete Stelle, bei welcher Augustin die Lesart der LXX vor sich hatte. In den Worten Christi will er nun offenbar eine Analogie dazu anführen, wie der ganze weitere Text beweist, insbesondere der weitere Hinweis auf 1. Kor. 10, 4, wo es heiße: „Der Fels (nicht „bedeute", sondern) sei Christus, aber erklärend beigefügt werde, er sei ein „geistiger" Fels. Dadurch zeige der Apostel, daß der Fels geistig zu verstehen sei, wie denn die Christen das A. T. nicht so verstehen, wie die Manichäer spotten, sondern wie die Apostel, welche alles verstanden, aber nur weniges erklärten, um den Späteren Regeln für die Erklärung zu geben."

Die Eucharistie kommt also hier nur in Betracht, soweit sie ein Zeichen ist. Das schließt aber noch keineswegs aus, daß sie auch etwas anderes und daß dieses letztere den Gläubigen auch bekannt sei. Man darf nämlich nicht übersehen, daß auch bei Annahme der realen Gegenwart die Eucharistie, weil Sakrament, ein Zeichen ist, indem ihr zufolge der Leib Christi zwar sichtbar

[1] C. Adim. 12, 3 (M. XLII, 144): Possum etiam interpretari praeceptum illud in signum esse positum.

[2] Non enim dubitavit dicere: »Hoc est corpus meum«, cum signum daret corporis sui. L. c.

[3] A. a. O. S. 83 ff.

gegenwärtig ist, aber nicht für die Sinne, sondern nur für den Glauben, also geistig erkennbar, indem diese Gegenwart und dieser Genuß nicht als roh-sinnlicher, sondern als sakramentaler, mithin geistig verklärter gedacht ist.

Noch einmal kommt Augustinus auf obige den Manichäern anstößige Stelle zu sprechen in den später (419) abgefaßten Quaestionum in Heptateuchum libri VII (3, 57. M. XXXI, 702 – 704). Ausgehend von Lev. 17, 14 (nach der Vorlage des LXX-Textes) verwahrt er sich gleichfalls gegen die Identifizierung des Blutes mit der menschlichen Seele und wirft in diesem Zusammenhange die Frage auf, wie mit jenem Blutverbot im A. T. der vom Herrn Joh. 6, 54 so nachdrücklich gebotene Genuß seines Fleisches und Blutes in Einklang zu bringen sei. Auf die Frage, wie die Gegenwart des Leibes bezw. Blutes näher zu fassen sei, wird nicht weiter eingegangen.[1] Wenn in diesem Zusammenhange die Eucharistie ein „mystisches Zeichen" genannt wird, so kann daraus noch kein weiterer Schluß gezogen werden. Erst im Zusammenhange mit der sonstigen Auffassungsweise unseres Kirchenlehrers werden wir für diese beiläufige Anspielung auf die Eucharistie das richtige Verständnis gewinnen. Zunächst aber handelt es sich hier nur um das Blut als Vergleichungspunkt, sofern es nämlich bei den alttest. Opfern wie bei dem eucharistischen Mahle auf Höheres, Geistiges hinweist, dort nämlich auf den künftigen Christus, der sein Blut für den Menschen vergießen wird, hier auf die wie auch immer gedachte Gegenwart des Leibes Christi, der durch das Zeichen geistig erkannt wird.

Eine weitere gelegentliche Bemerkung, in welcher auf die Stelle Joh. 6, 54 Bezug genommen wird, findet sich im dritten Buche seiner um 397 begonnenen, aber erst gegen 426 vollendeten bedeutendsten exegetischen Schrift: De doctrina christiana, welche laut dem Eingange des ersten Buches die zwei Hauptfragen aller Bibelwissenschaft erörtern will, nämlich wie die Lehre der Hl. Schrift zu vermitteln und wie dieselbe den Gläubigen vorzutragen sei.[2] Hier scheint sich Augustin deutlich als Vertreter der symbolischen Auffassung der Abendmahlslehre zu bekennen, indem er die betr.

---

[1] Vgl. die ausführlichere Besprechung bei Schanz a. a. O. S. 85 f.
[2] Bardenhewer a. a. O. S. 458.

Worte Christi ausdrücklich als eine Redeweise bezeichnet, die nur bildlich, figürlich verstanden werden könne, da sie sonst einen mit dem Gebote der Liebe absolut unvereinbaren Sinn ergebe, indem das, was hier von uns verlangt werde, wörtlich genommen, uns eine unmenschliche Handlung zumute.

Die vielberufene Stelle lautet: „Eine befehlende Redeweise, welche entweder einen Frevel oder ein Verbrechen verbietet oder etwas Nützliches oder eine Wohltat gebietet, ist nicht figürlich zu nehmen. Wenn sie hingegen eine Freveltat oder ein Verbrechen zu befehlen oder etwas Nützliches, eine Wohltat zu verbieten scheint, so ist sie eine figürliche." Als Beispiel für diese hermeneutische Regel führt er nun die genannte Stelle Joh. 6, 54 an und bemerkt von ihr: Facinus vel flagitium videtur iubere; figura est ergo praecipiens passioni Dominicae communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit[1] (l. c. 3, 16. M. XXXIV, 75).

Augustin schließt hier unleugbar einen gewissen Wortsinn aus, indem er erklärt, das Gebot des Genusses des Fleisches Christi, wenn buchstäblich genommen, scheine etwas sittlich Anstößiges zu fordern, somit sei es bildlich (figürlich) aufzufassen als Gebot des Gedächtnisses an seinen Sühnetod für uns: Facinus vel flagitium videtur iubere: figura est praecipiens passioni Dominicae communicandum et . . . recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit.

Angenommen indes, Augustin verstehe die in Rede stehenden Worte Christi wirklich **rein** geistig mit Ausschluß jedes wörtlichen Sinnes, wie es für den ersten Blick scheinen will und schon von dem Calvinisten Aubertin wirklich behauptet wurde, so folgt daraus noch nicht, daß er überhaupt die reale Präsenz des Leibes Christi leugne.

Allein wenn man dem Gedankengange Augustins gerecht werden will, darf der Grund nicht außeracht gelassen werden, weshalb derselbe eine metaphorische Auslegung des manducare (nämlich als Erinnerung an Christi Opfertod) an unserer Stelle verlangt, nämlich das Anstößige, das bei buchstäblicher Auffassung uns zugemutet

[1] Vgl. zum folgenden Arnauld l. c. S. 407 ff.; Wilden a. a. O. S. 58 f.; Schwane a. a. O. S. 1020 f.; Schanz a. a. O.

wird. Anstößig kann aber der Befehl Christi dem sittlichen Gefühl nur dann erscheinen, wenn er kapharnaitisch, d. i. als rohsinnlich gemeint aufgefaßt wird. Nur diese Auffassung kann Augustin hier im Auge haben, wenn er die wörtliche Auslegung als unzulässig ausgeschlossen wissen will, wie wir denn auch sonst die kapharnaitische Auffassung nachdrücklichst von ihm verurteilt sehen werden.[1] Wird hingegen der vom Herrn geforderte Genuß des Leibes und Blutes Christi in einer vergeistigten (sakramentalen) Weise genommen, dann ist kein Grund mehr vorhanden, vom Wortsinne abzuweichen, weil ja dann gar nichts Anstößiges mehr zugemutet wird.

Man wird also in so weit Wilden zustimmen müssen, wenn dieser zur fraglichen Stelle bemerkt[2]: „Offenbar sind diese Worte gegen die krasse, materialistische Auffassung gerichtet, wie sie die Juden hatten, als sie die Frage einander stellten: Wie kann uns dieser sein Fleisch zum Essen und sein Blut zum Trinken geben? Insofern ist jene Stelle des Johannisevangeliums wirklich figürlich zu nehmen, als der Heiland nicht seinen Leib zerteilen und so denselben auch unter der äußeren Gestalt von Fleisch und Blut zur Speise und zum Tranke geben wollte." Gegenüber dieser materiellen Auffassung von einem rein äußerlich mechanischen Genuß des Fleisches Christi, welcher etwas das sittliche Gefühl Abstoßendes ansinnen würde, wird erklärt, daß dies nicht der Fall sei, sondern vielmehr das, was verlangt werde, eine Teilnahme an seinem Leiden sei, dessen Gedächtnis die Eucharistie bedeutet. Wörtlich (d. h. im kapharnaitischen Sinne genommen) wäre das Joh. 6, 54 Verlangte die Aufforderung zu einer Freveltat; daher muß die Stelle figürlich ausgelegt werden, insofern nämlich die Eucharistie eine Teilnahme am Leiden Christi bedeutet: Figura est ergo praecipiens passioni Dominicae communicandum. Dies und nichts weiter wollen die Worte Augustins besagen. Inwiefern der Empfang der Eucharistie eine Vereinigung mit dem Leiden Christi sei, darüber wird uns an dieser Stelle kein weiterer Aufschluß gegeben.[3]

[1] Vgl. was u. § 5 a. E. über Augustins Erklärung zu Joh. 6, 54 in den Tract. 26 u. 27 gesagt werden wird!

[2] Wilden a. a. O. S. 58.

[3] Wenn Wilden bemerkt: „Die tiefinnigste Vereinigung mit dem Leiden Christi und die Erinnerung an sein Kreuz und seine Wunden aber findet

So falsch wäre, in Abrede zu stellen, daß hier von einer Art geistigen Genusses des Leibes Christi, ähnlich wie in den beiden bereits besprochenen Stellen, die Rede sei, ebenso falsch wäre es aber auch, daraus den Schluß ziehen zu wollen, als wisse Augustin nichts von einem wirklichen Empfange des Leibes Christi. Dieser Schluß wäre nur dann berechtigt, wenn erstens hier eine Erklärung der Verheißungsworte ex professo gegeben werden wollte und diese Erklärung zweitens mit der Annahme einer wirklichen Gegenwart in unvereinbarem Gegensatz stände.

Beide Voraussetzungen fehlen hier indessen. Augustin will an dieser Stelle keine eigentliche Erklärung der Worte Joh. 6 geben, sondern nur seine allgemeine Regel, wonach ein Ausdruck, der, wörtlich genommen, etwas Unmögliches besage, eben in metaphorischem Sinne zu verstehen sei, an einem Beispiele veranschaulichen. Als solches Beispiel wählt er Joh. 6, 54. Wollte er nun diese Stelle hierzu benutzen, dann konnte er dies nur, wenn er die kapharnaitische Auffassung als die dem oberflächlichen Denken zunächst liegende, aber hier auszuschließende Auslegung bezeichnete, welche ja auch der Herr selbst den Juden gegenüber zurückweisen mußte (Spiritus est, qui vivificat; caro non prodest quidquam; verba, quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt. Joh. 6, 64). Die real-mystische, sakramentale Auffassung konnte hier keine Verwertung finden, weil ja diese nichts enthält, was Bedenken erregen könnte.

Seine Erklärung steht aber auch nicht in unvereinbarem Gegensatz zur sakramentalen, real-mystischen Auffassung, da ja die Eucharistie dieser letzteren zufolge in Wirklichkeit nicht der Leib Christi schlechthin, sondern das Sakrament des Leibes Christi ist, d. h. nicht der Leib in seiner eigenen Erscheinung, sondern unter der sakramentalen Hülle der Brots- und Weinsgestalten, somit wirklich ein „Zeichen", ein „Symbol" des Leibes Christi, freilich

dann statt, wenn wir am sakramentalen Opfer teilnehmen, die Opferspeise genießen, wenn derjenige, der in der demütigen Knechtsgestalt auf den Kreuzesthron hinaufgestiegen, in der noch viel demütigeren scheinlosen Brotsgestalt in der heiligen Kommunion in unsere Herzen hinabsteigt," so dürfte den von uns gesperrten Worten die von den neueren kath. Dogmatikern abgelehnte Anschauung Lugos, Franzelins, der Theologia Wirceburgensis und neuestens Giehrs zugrunde liegen, den Ausführungen Augustins jedoch nur der erste mit „wenn" eingeleitete Satz entsprechen, welcher den Opfercharakter des eucharistischen Mahles hervorhebt.

ein Zeichen, welches das, was es andeutet (sc. den Leib Christi), auch wirklich enthält.

Die weitere Untersuchung wird zeigen müssen, ob Augustin da, wo er sich eingehender über die Eucharistie ausspricht, in der Tat die symbolische bezw. spiritualistische Auffassung vertrete. Erst wenn dieses Resultat sich ergeben würde, dürften und müßten die besprochenen Stellen in gleichem Sinne aufgefaßt werden; umgekehrtenfalls aber bilden letztere, wie gesagt, keinen stichhaltigen Gegenbeweis, da ein Autor nie nach einzelnen, zusammenhangslosen Sätzen, sondern nur nach seiner Gesamtauffassung beurteilt werden darf. Die Eucharistie ist im Sinne der mystisch-realen Auffassung vermöge ihres Opfercharakters tatsächlich eine Erinnerungsfeier des Todes Christi, eine symbolische Darstellung desselben, der Genuß der eucharistischen Gestalten mithin die innigste Vereinigung mit dem geopferten Christus in wirklicher, aber geheimnisvoller, durch den äußeren Empfang versinnbildeter, (freilich auch bewirkter) Weise.

Mehr als in den genannten Schriften spricht sich unser Kirchenvater über die Eucharistie aus in dem größten der Polemik gegen den Manichäismus gewidmeten Werke Contra Faustum Manichaeum libri XXIII (geschrieben um das J. 400). Doch werden wir die hier vorkommenden Äußerungen eingehender erst bei der Besprechung der Lehre Augustins von der Eucharistie als Opfer zu behandeln haben. Für die Frage bezüglich der Gegenwart kommen sie nur indirekt in Betracht.

Den Manichäern gegenüber wird der vorbildliche Charakter des Alten Testamentes im Verhältnis zum Neuen Testament dargetan. Die alttestamentlichen Opfer und Sakramente können nur von diesem Gesichtspunkte aus richtig gewürdigt werden. Ipsa (sacrificia testamenti veteris) figurae nostrae fuerunt, et omnia talia multis et variis modis unum sacrificium, cuius nunc memoriam celebramus, significaverunt (6, 5. M. XLII, 231).[1]

[1] Vgl. 19, 14 (M. XLII, p. 355 sq.), wo er davon spricht, daß die Gerechten des A. B. sacramentis illis intelligebant venturam praenuntiari revelationem fidei und pro illis praenuntiativis sacramentis et rerum nondum impletarum figuris allerlei Leiden erduldeten und daraus den Schluß zieht: quanto magis nunc pro baptismo Christi, pro Eucharistia Christi ad omnia perferenda paratior debet esse Christianus, cum illa fuerint promissiones rerum complendarum, haec sint indicia completarum.

Daß Augustin in der Eucharistie kein bloßes Symbol, kein bloßes Zeichen (figura) erblicke, wie man aus der bereits besprochenen Stelle De doctr. chr. 3, 16 schließen zu dürfen glaubte, ergibt sich aus den Wendungen, mit denen 13, 16 (M. XLII, 291) von dem Empfange und der Verweigerung der Eucharistie die Rede ist. Wer sein Ohr und Herz den für die kirchliche Glaubenslehre vorgebrachten Gründen nicht verschließt, würde sicherlich den Glauben der Kirche annehmen und demselben gemäß auch leben, ohne durch das böse Beispiel unwürdiger Elemente sich abwendig machen zu lassen: sciret cum paucis hereditatem Dei, cum multis signacula eius participanda: . . . cum multis sanctitatem sacramenti, quod qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit, qui autem manducare contemnit, non habebit in se vitam, et ideo non perveniret ad vitam aeternam. Der unwürdige Empfang zieht das Gericht, die Gleichgültigkeit den Ausschluß vom ewigen Leben nach sich, eine Wirkung, welche doch unmöglich als Folge eines bloßen Symbols angenommen werden könnte.

Faustus hatte die Katholiken des Heidentums beschuldigt: sacrificia eorum vertistis in agapes, idola in martyres, quos votis similibus colitis, defunctorum umbras vinoplacatis et dapibus (20, 4. M. XLII, 370). Dieser Vorwurf wird entkräftet durch den Nachweis, daß die Katholiken keineswegs gewöhnliches Brot und Wein als Opferspeise genießen. Noster autem panis et calix non quilibet, quasi propter Christum in spicis et in sacramentis ligatum, sicut illi (die Manichäer) desipiunt, sed certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur. Proinde quod non ita fit, quamvis sit panis et calix, alimentum est reflectionis, non sacramentum religionis, nisi quod benedicimus gratiasque agimus Domino in omni eius munere, non solum spirituali, sed etiam corporali. Dadurch sind sie auch weit entfernt, der Ceres und dem Liber Spenden von Brot und Wein darzubringen.[1]

Es ist also ein „geheimnisvolles" Brot und ein „geheimnisvoller" Kelch, die geopfert und genossen werden, und zwar „geheimnisvoll" erst „infolge einer gewissen Konsekration": certa consecratione mysticus nobis fit, non nascitur. Der Beisatz „eine gewisse Konsekration" will nicht besagen, daß es in Wirklichkeit

---

[1] L. c. 20, 13 (M. XLII, 379).

keine Konsekration und somit natürliches, wenn auch irgend ein geweihtes Brot sei, von dem die Christen genießen; dieser etwas mysteriös klingende Zusatz läßt vielmehr darauf schließen, daß Augustinus infolge der zu seiner Zeit noch streng geübten Arkandisziplin[1] absichtlich etwas zurückhaltend, aber für die Eingeweihten verständlich genug sich hier ausdrücken wollte. Unsere Stelle dürfte demnach eher als ein Beweis für als gegen die reale Gegenwart anzusehen sein.

Zwischen den Opfern der Heiden und jenen der Katholiken ist ein wesentlicher Unterschied. Proinde verum sacrificium, quod uni vero Deo, quo eius altare solus Christus implevit, in victimis pecorum imitata daemonia sibi arroganter exposcunt. . . Hebraei autem in victimis pecorum, quas offerebant Deo, multis et variis modis, sicut re tanta dignum erat, prophetiam celebrabant futurae victimae, quam Christus obtulit. Unde Christiani peracti eiusdem sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi. Manichaei vero nescientes, quid damnandum sit in sacrificiis gentium et quid intelligendum in sacrificiis Hebraeorum et quid tenendum vel observandum in sacrificio Christianorum, vanitatem suam sacrum offerunt diabolo, qui eos decepit.[2]

Die Eucharistie wird somit hier geradezu als Darbringung und Teilnahme am Leibe und Blute Christi bezeichnet und zwar im Sinne der Gedächtnisfeier jenes Opfers, das im A. B. vorgebildet, im N. B. (am Kreuze) vollendet wurde. Von einer bloß bildlichen Vergegenwärtigung des Leibes und Blutes Christi oder bloß subjektiven Gedächtnisfeier des Todes Christi ist keine Rede.

Der Vorwurf des Faustus, der die Katholiken der Idololatrie bezichtigte, weil sie an den Märtyrergräbern opferten (vgl. 20, 4, s. o. S. 15), wird im 21. Kap. zurückgewiesen. Populus autem christianus memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat et ad excitandam imitationem et ut meritis eorum consocietur atque orationibus adiuvetur, ita tamen, ut nulli martyrum, sed ipsi Deo martyrum, quamvis in memoriis martyrum, constituamus altaria. . . Illo cultu, quae Graece λατρεία dicitur, Latine uno

---

[1] Vgl. das eingangs (S. 2) über die Arkandisziplin Gesagte!

[2] L. c. 20, 28 (M. XLII, 382).

verbo dici non potest, cum sit quaedam proprie divinitati debita servitus nec colimus nec colendum docemus nisi unum Deum. Idololatrie sei es, wenn die Opfer, welche ein Akt der Latrie seien, auch den Götzen (idolis) dargebracht würden, was aber von seiten der Katholiken in keiner Weise geschehe, da sie keinem Heiligen, ja nicht einmal einem Engel opferten. Den Märtyrern zu opfern sei strenge verpönt: sacrificare martyribus dixi, non dixi: sacrificare Deo in memoriis martyrum, quod frequentissime facimus, illo duntaxat ritu, quo sibi sacrificari novi testamenti manifestatione praecepit. . . Huius sacrificii. caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur; in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur, post ascensum Christi per sacramentum memoriae celebratur. Der Unterschied zwischen den heidnischen und jüdischen Opfern sei demnach derselbe, wie zwischen irriger Nachahmung und vorbildlicher Weissagung: das alttestamentliche Opfer war berechtigt als similitudo promittens veritatem sacrificii, welches Gott dargebracht werden sollte, cui erat offerenda ipsa reddita veritas in passione corporis et sanguinis Christi (20, 21. M. XLII, 383—385).

Auch hier ist also die Rede von einer Darbringung des Leibes und Blutes Christi im „Sakramente der Erinnerung", als Erinnerungsfeier der Hinopferung dieses Leibes und Blutes am Kreuze, und zwar als Erfüllung der altt. Opfer, welche im Vorbilde darauf hinwiesen. Somit ist auch diese Stelle eine indirekte Bestätigung einer realen, wenn auch geheimnisvollen Opferung des Leibes und Blutes Christi, deren Voraussetzung eben die reale Gegenwart ist.

Recht deutlich zugunsten der wahren Gegenwart spricht sich unser Kirchenlehrer aus in einer Parallele zwischen dem Blute des von Kain erschlagenen Abel und dem Blute des Herrn im 12. Buche derselben Schrift mit Anspielung auf die Eucharistie. Auch das Blut des gekreuzigten Gottmenschen, sagt er daselbst, schreit von der Erde zum Himmel auf, wogegen die Juden, die Mörder des Herrn, ähnlich Kain, auf Gottes Frage nach seinem menschgewordenen Sohne antworten: Sind wir denn dessen Hüter? oder: Wir kennen ihn nicht. Aber das Blut des Gottmenschen schreit nicht wie das des Abel um Rache zum Himmel, sondern alle Gläubigen sprechen nach der heiligen Kommunion laut das Wort „Amen" (es geschehe) — ein Wort des Glaubens und des Gehorsams,

welches das Blut Christi selbst in den durch dieses Blut Erlösten ausspricht. Das Blut Christi auf Erden hat eine starke Stimme, wenn alle Völker nach dessen Empfang „Amen" antworten. Das ist die laute Stimme dieses Blutes, welche dieses Blut selber im Munde der Gläubigen, die durch dasselbe erkauft wurden, ausspricht.[1]

So kann Augustin doch nur sprechen, wenn er von einem wirklichen Empfange des Blutes Christi seitens der Gläubigen bei der Abendmahlsfeier überzeugt ist. Während Abels Blut um Rache ruft, ruft das von Christus vergossene Blut, „im Munde der Gläubigen, die durch dasselbe erkauft wurden", um Leben, und während, wie Kain auf den Ruf des Blutes Abels, die Juden nichts davon wissen wollen, antworten die Gläubigen zum Zeichen ihres Glaubens und kraft des aus ihnen sprechenden Blutes Christi nach dessen Empfange: Amen. Ich wüßte nicht, wie diese Stelle einen Sinn geben kann, wenn man nicht eine völlige Gleichsetzung dessen, was die Gläubigen beim eucharistischen Mahle empfangen, mit dem am Kreuze vergossenen, welterlösenden Opferblute Christi hier ausgesprochen findet, freilich wohl absichtlich mit etwas geheimnisvoller Zurückhaltung, offenbar wieder mit Rücksicht auf die bestehende Arkandisziplin.

Übereinstimmend mit der soeben besprochenen Stelle nennt er an einer anderen desselben Buches die Eucharistie „das Sakrament der Hoffnung, welches die Verbindung der Glieder der Kirche dadurch bewirkt, daß dasjenige getrunken wird, was aus der Seite Jesu geflossen ist," ein Gedanke, wie wir ihm auch bei Cyprian, Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien und anderen begegnen. Sacramento spei . . . in hoc tempore consociatur ecclesia, quamdiu bibitur, quod de Christi latere manavit l. 12, 20 (M. XLII, 265): in der himmlischen Seligkeit bedürfen wir nicht mehr solcher körperlicher Geheimnisse (nullis mysteriis corporibus), da dort die volle Anschauung an deren Stelle trete.[2]

[1] Habet enim magnam vocem Christi sanguis in terra, cum eo accepto ab omnibus gentibus respondeatur: Amen. Haec est clara vox sanguis, quam sanguis exprimit ex ore fidelium eodem sanguine redemptorum. C. Faust. 12, 10. (M. XLII, 259.) Vgl. dazu Schwane a. a. O. S. 1010. Arnauld, La perpétuité etc. t. 3, p. 387 s.

[2] Vgl. hierzu Arnauld l. c. t. 3, p. 351.

Besonders beachtenswert erscheint mir aber hier der Hinweis auf die Beziehung der Eucharistie zur Kirche, indem „die Verbindung der Glieder der Kirche dadurch bewirkt wird, daß dasjenige getrunken wird, was aus der Seite Jesu geflossen ist". Der eucharistische Genuß, d. i. die Teilnahme am sakramentalen Leibe Christi, hat also zugleich die Wirkung der Teilnahme am mystischen Leibe Christi, d. i. der Kirche.

In dieser tiefen Auffassung Augustins von der Eucharistie dürften wir den **Schlüssel** zur Lösung der verschiedenen Schwierigkeiten bezüglich seiner wirklichen Lehre über die Eucharistie, soweit sie symbolistisch lautende Äußerungen betreffen, zu suchen haben; denn wenn man davon ausgeht, daß die Eucharistie wohl der Leib des Herrn ist, aber, wie bereits oben (S. 13) betont wurde, nicht schlechthin, d. h. nicht in seiner ihm eigentümlichen Erscheinung, sondern das Sakrament des Leibes Christi, d. h. der Leib Christi unter der Hülle der eucharistischen Gestalten; wenn dann der Nachdruck auf diesen Begriff „Sakrament" gelegt und dabei beachtet wird, daß dieses geheimnisvollste aller Sakramente nicht bloß wie die übrigen Sakramente bewirkt, was es anzeigt, nämlich den Leib Christi, sondern auch außerdem noch Zeichen von etwas ist, was es nicht enthält, wohl aber bewirkt, nämlich den mystischen Leib Christi: dann kann mit Recht die Eucharistie ein Typus, eine Figur, ein Symbol des Leibes Christi genannt werden. Die ähnlich lautenden Worte Augustins, die uns bereits in seinen bisher besprochenen Schriften begegneten, erhalten so erst ihre richtige Beleuchtung — vorausgesetzt, daß unsere weiteren Untersuchungen diese unsere Auffassung der Lehre Augustins über das Sakrament der Eucharistie bestätigen werden.[1]

Eingehend beschäftigt sich Augustin mit der Widerlegung der manichäischen Behauptung, das A. T. sei nicht göttlichen, sondern dämonischen Ursprungs, noch in der letzten Periode seiner Wirk-

---

[1] Schon Döllinger (Die Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, Mainz 1826, I, S. 83 ff.) hat darauf hingewiesen, wie ungerechtfertigt es sei, in der Tatsache, daß manche Väter von der Eucharistie als einem „Bild", „Zeichen", „Typus", „Symbol" u. dgl. reden, ohne weiteres eine Bestätigung finden zu wollen, daß sie nur symbolische Gegenwart Christi lehrten.

samkeit in den zwei Büchern Contra adversarium legis et prophetarum (etwa aus dem Anfang des J. 420)[1], indem er die völlige Grundlosigkeit all der Vorwürfe der Manichäer nachweist und die Lehre über das Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium als das zwischen Vorbild und Verwirklichung entwickelt, wie sie seitdem immer von der Kirche festgehalten wurde.[2] Scheinbare Gegensätze zum A. T., wie Gal. 4, 26, und auf den ersten Blick befremdende Äußerungen, wie Eph. 5, 31, verlieren so alles Bedenkliche.

In diesem Zusammenhange ist 2, 9 (M. XLII, 658) die Rede von der Eucharistie; so wenig nämlich der Genuß des Fleisches und Blutes des Herrn, welcher oberflächlich, fleischlich Denkenden etwas Anstößiges zumute, in Wahrheit etwas sittlich Bedenkliches enthalte, noch viel weniger könne in den von den Manichäern beanstandeten Stellen des A. T. bei richtiger Würdigung in Wahrheit ein Beweis für ihre falsche Ansicht vom A. T. gefunden werden.

Die auch für unsere Frage interessante Stelle lautet: Sicut duos in carne una Christum et ecclesiam, istis nolentibus, sine ulla obscoenitate cognoscimus; sicut Mediatorem Dei et hominum Christum Iesum carnem suam nobis manducandam bibendumque sanguinem dantem fideli corde et ore suscipimus, quamvis horribilius videatur, humanam carnem manducare quam perimere et humanum sanguinem potare quam fundere: atque in omnibus sanctis scripturis secundum sanae fidei regulam figurate dictum vel factum si quid exponitur, de quibuslibet rebus et verbis, quae sacris paginis continentur, expositio illa ducatur, non aspernanter, sed sapienter audiamus.[3]

Bereits Arnauld wies gegenüber dem Calvinisten Aubertin, welcher auf Grund der vorliegenden Stelle Augustin für den Vertreter einer rein symbolistischen Auffassung des Abendmahls erklären zu können glaubte, darauf hin, daß diese Auslegung den ganzen Zusammenhang verkennt.[4] Wäre nämlich das Abendmahl ein bloßes Symbol, eine reine Gedächtnisfeier des Leibes Christi, dann wäre

[1] Bardenhewer a. a. O. S. 453.

[2] Hertling a. a. O. S. 68.

[3] Vgl. dazu Schwane, Dogmengesch. S. 1009.

[4] Vgl. La perpetuité etc. 3, 6, p. 377 ss. und den dort geführten Nachweis der willkürlichen Deutung Augustinischer Stellen durch Aubertin!

nicht einzusehen, wie da auch nur scheinbar etwas Anstoß Erregendes gefunden werden könne. Anders ist es, wenn, was offenbar Augustinus hier im Auge hat, ebenso wie in der oben (S. 11 ff.) besprochenen Stelle De doctr. chr. 3, 16 gegenüber dem kapharnaitischen Sinne, welcher nicht zum geistigen Erfassen der Worte des Herrn vorzudringen vermag, der Genuß des sakramentalen Fleisches und Blutes Christi als ein Symbol bezeichnet wird. Damit wird der wirkliche Empfang und damit die reale Gegenwart dieses Fleisches und Blutes nicht geleugnet, sondern vielmehr vorausgesetzt. Das beweisen die einem etwaigen Mißverständnis vorbeugenden Worte: Christum Iesum carnem suam nobis manducandam bibendumque sanguinem dantem fideli corde atque ore suscipimus, — Worte, die am allerwenigsten, wie Aubertin es gewollt hat, von einem bloßen Glauben an Christus verstanden werden können.

§ 2. Schriften gegen die Donatisten.

Die größte Gefahr für die afrikanische Kirche war der Donatismus, welcher damit, daß er die Wirksamkeit der Sakramente von der sittlichen Disposition des Spenders abhängig machte, den Begriff der Kirche als objektiver Heilsanstalt preisgab und dem Subjektivismus weitesten Spielraum öffnete. Gegen diese gefährliche Irrlehre hatte darum Augustin die meiste Zeit seiner Tätigkeit seit seiner Priesterweihe zu kämpfen. Ihr gegenüber war es besonders sein Lebenswerk, auf die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit in Afrika hinzuwirken und im Zusammenhange damit die Frage nach der wahren Kirche klarzustellen. Kein anderer vor oder nach ihm hat, wie allseitig zugestanden wird, in Wort und Schrift mehr geleistet für die Vertiefung und Klärung der Anschauungen von der Kirche und der Wirksamkeit der Sakramente als dieser große Lehrer und Denker. Was er in dieser Beziehung getan, ist zum unverlierbaren Besitze der katholischen Denkweise geworden.[1]

Zu den Schriften gegen die Donatisten gehören die um das J. 400 verfaßten De baptismo contra Donatistas libri VII. Hier kommt Augustin auf die unwürdige Kommunion zu sprechen,

---

[1] Vgl. Dorner a. a. O. S. 323. Harnack a. a. O. 3. Aufl. S. 155. Specht, Die Einheit der Kirche nach dem hl. Augustin. Neuburg 1885. S. 1.

welche er als einen großen Frevel mit Hinweis auf 1. Kor. 11, 29 bezeichnet, und zwar in einer Redewendung, welche nur bei Annahme der objektiven realen Gegenwart, unabhängig vom Glauben und der sittlichen Disposition des Empfängers, verständlich ist: Corpus enim Domini et sanguis Domini nihilominus erat etiam illis, quibus dicebat apostolus: ‚Qui manducat indigne' etc.[1]

Die wiederholte Warnung vor der unwürdigen Kommunion wäre nicht recht begreiflich, wenn nicht „eine so große Sache" gegenwärtig wäre. „Der geistige Genuß negiert daher den leiblichen Genuß des Leibes und Blutes nicht, sondern ist nur das Mittel, diesen für das geistige Leben fruchtbar zu machen. Nicht weil der Empfänger glaubt, daß Christus in der Eucharistie zugegen ist, empfängt er Leib und Blut geistig, sondern weil er in gläubiger Demut und reuevoller Gesinnung den Sohn Gottes aufnimmt, wird er mit ihm" (nicht bloß leiblich, sondern auch) „geistig vereinigt. Wer unwürdig ißt und trinkt, genießt nicht bloß Brot und Wein, sondern den Leib und das Blut unter jener Hülle" (geradeso, wie die würdig Kommunizierenden), „aber zu seinem Verderben."[2] Beide — würdig und unwürdig Kommunizierende empfangen wirklich den Leib Christi; der Unterschied ist nur der, daß der würdige Empfänger den Leib des Herrn sakramental, aber wirklich empfängt zugleich mit der dadurch symbolisierten Wirkung der geistigen Einigung mit Christus und Inkorporation, während bei dem unwürdigen Empfänger wegen seines Frevels diese geistige Wirkung nicht eintritt. Es wird demnach in allen Stellen dem spirituell-sakramentalen Empfange der rein physisch-sakramentale Empfang gegenübergestellt.

Lehrreich ist in dieser Beziehung eine Bemerkung im 71. Sermo de Scripturis veteris et novi testamenti. Augustinus erklärt gerade die Worte des Herrn von der Lästerung gegen den Hl. Geist

---

[1] Die ganze Stelle lautet: Sicut enim Iudas, cui buccellam tradidit Dominus, non malum accipiendo, sed male accipiendo locum in se diabolo praebuit (Io. 13, 27), sic indigne quisque sumens dominicum sacramentum non efficit, ut quia non ad salutem accipit, nihil acceperit. Corpus enim Domini et sanguis Domini nihilominus erat etiam illis, quibus dicebat Apostolus: »Qui manducat« etc. De bapt. c. Don. 5, 8, 9. (M. XLIII, 181.)

[2] Schanz a. a. O. S. 96 f.

(Mark. 3, 29) und will nachweisen, daß diese Worte nicht von jeder Blasphemie gegen den Hl. Geist gelten. Als Beispiel führt er nun die Worte des Herrn (Joh. 6) an und fragt, ob diese Verheißung auch von denen verstanden werden müsse, welche nach des Apostels Wort gleich Judas Christi Fleisch und Blut genießen und dennoch gerade wegen dieses Genusses ihr Gericht hineinessen und trinken.

„Werden wir auch behaupten," so lauten Augustins Worte, „daß Judas, der seinen Meister verraten und verkauft hat, in Christo geblieben ist und Christus in ihm, weil er mit den anderen Jüngern das erste Sakrament des Leibes und Blutes unseres Herrn empfing, welches der Herr selbst mit seinen eigenen Händen bereitet hatte?"[1] „Oder," fährt er weiter fort, „werden wir von solchen, welche nach dem Empfange dieses Sakramentes abtrünnig geworden sind, dies behaupten können?" Offenbar sei eine solche Behauptung unvernünftig. Nicht jeder Empfänger der Eucharistie dürfe diese Gnadenwirkung erwarten, sondern nur diejenigen, welche in einer bestimmten Art und Weise kommunizieren, in jener nämlich, welche der Herr bei diesen seinen Worten im Auge hatte. Geradeso sei auch das blasphemare in Spiritum Sanctum auf eine ganz besondere Weise zu verstehen.

Die ganze Stelle kann offenbar nur dann einen vernünftigen Sinn ergeben, wenn sie von einem wirklichen Genuß des Leibes und Blutes Christi, nicht bloß von einem Sinnbild desselben verstanden wird. Arnauld weist zum Vergleiche hin auf eine

---

[1] Illud etiam, quod ait: »Qui manducat carnem meam ... in me manet et ego in illo«, quomodo intellecturi sumus? Numquid etiam illos hic poterimus accipere, de quibus dicit Apostolus, quod iudicium sibi manducent et bibant (1. Cor. 11, 29), cum ipsam carnem manducent et ipsum sanguinem bibant? Numquid et Iudas, magistri venditor et traditor impius, quamvis primum ipsum manibus eius confectum sacramentum carnis et sanguinis eius cum ceteris discipulis, ... manducaret et biberet, mansit in Christo et Christus in eo? Tam multi denique, qui vel corde ficto carnem illam manducant et sanguinem bibunt vel, cum manducaverint et biberint, apostatae fiunt, numquid manent in Christo et Christus in eis? Sed profecto est quidam modus manducandi illam carnem et bibendi illum sanguinem, quo modo qui manducaverit et biberit, in Christo manet et Christus in eo. Non ergo quocunque modo quisquam manducaverit carnem Christi et biberit sanguinem Christi, manet in Christo et in illo Christus, sed certo quodam modo, quem modum utique ipse videbat, quando ista dicebat. Serm. 71, 11, 17. (M. XXXVIII, 453.) Vgl. hierzu Arnauld l. c. 392 ff.

Stelle im ersten Buche gegen Cresconius (Contra Cresc. 1, 25, 30. M. XLIII, 462): „Was werden wir vom Leibe selbst und vom Blute des Herrn sagen, dem einzigen Opfer für unser Heil? Denn obschon der Herr versichert, daß, wer sein Fleisch nicht ißt, ... das Leben nicht in sich hat, beteuert er uns nicht, daß es denjenigen verderblich ist, welche es schlecht empfangen?" und bemerkt dazu: „Was sollte denn der Ausdruck ‚das Fleisch selbst, das einzige Opfer unseres Heils' für einen Sinn haben, wenn mit ‚Fleisch' bloß ein Symbol des Leibes gemeint wäre?"

Aber unterscheidet hier Augustinus nicht zwischen dem Sakramente des Leibes Christi und Christus selber? Unmöglich kann er doch sagen wollen, Christus habe seinen eigenen Leib mit den Händen ebendieses seines Leibes bereitet; das wäre ja ein innerer Widerspruch. — Gegenüber diesem etwaigen Einwand, wie ihn schon Aubertin gebracht hat, bemerkt Arnauld richtig: Wenn auch niemand außer Gott Ursache seiner selbst schlechthin sein könne, könne er es doch sein hinsichtlich eines gewissen Zustandes. Der Ausdruck „das Sakrament des Leibes und Blutes unseres Herrn, welches der Herr selbst mit seinen eigenen Händen bereitet hatte", wolle eben nur besagen, daß Christus seinen heiligen Leib in die sakramentale Daseinsweise versetzt hat, infolge deren es uns ermöglicht ist, diesen seinen heiligen Leib zu genießen.

Ganz ähnlich sagt ja Augustinus in seiner Erklärung zum Ps. 33, daß Christus sich in seinen eigenen Händen getragen habe, als er, seinen Leib darreichend, gesprochen: „Das ist mein Leib."[1]

Auch sonst spricht Augustinus wiederholt von einem Empfange des Leibes und Blutes Christi durch Gute wie durch Böse. Alle diese Stellen reden vom „Leibe und Blute Christi", und da nun die wörtliche Auffassung dieser Bezeichnungen einmal die nächstliegende und herkömmliche ist, anderseits dieselbe nichts Widersinniges enthält, so müssen so lange, wie übrigens bereits Arnauld treffend bemerkt hat, auch die betreffenden Augustinischen Aussprüche in diesem Sinne gefaßt werden, als nicht der ganze Zusammenhang

[1] Tenebatur enim Christus in manibus suis, quando commendans ipsum corpus suum ait: »Hoc est corpus meum.« Tenebat enim illud corpus in manibus suis. Enarr. in ps. 33, 1, 10 (M. XXXVI, 306). Vgl. die Stelle des Hymn. in festo SS. Corp. Dom. »Se dat suis manibus.« Vgl. auch Schwane a. a. O. S. 1014, Anm. 2.

oder deutlich und unleugbar eine andere Auffassung bezeugende Stellen dagegen sprechen.

Wenn man diese klaren Aussprüche Augustins über den Empfang der Eucharistie seitens der Ungläubigen liest, dann ist es unbegreiflich, wie Dorner behaupten kann: „Augustinus kenne einen Genuß des realen Leibes und Blutes von seiten der Ungläubigen nicht.“ Auch Harnack möchte sich diesem Urteil nicht anschließen, obwohl er, wie bei Paschasius, so auch bei Augustin keine manducatio infidelium anerkennen will.[1] Wenn dem einen der Genuß zum Heile, dem anderen zum Verderben gereicht, wie Augustin immer wieder betont, dann kann der Glaube nicht für den Genuß überhaupt, sondern nur für den nützlichen Genuß entscheidend sein; die Unterscheidung zwischen würdigen und unwürdigen Empfängern zeugt also nicht gegen die reale Auffassung Augustins bezüglich der Gegenwart des Leibes Christi, sondern für dieselbe. Es ist durchaus falsch, zu behaupten, bei dem unwürdigen Empfänger werde nur das sacramentum, d. h. das symbolische Zeichen (sc. Brot) vorausgesetzt und nur bei dem würdigen oder gläubigen Empfänger trete die res sacramenti zu dem signum hinzu. Diese nachmalige Lehre der Reformatoren von dem Eintritt der Gegenwart des Leibes Christi in und mit dem Brote im Augenblicke des Genusses seitens des Gläubigen hat an den Stellen der Augustinischen Schriften, wo von würdiger und unwürdiger Kommunion die Rede ist, keine Stütze.[2]

Daß jedenfalls die Sünder in der Kirche das Abendmahl nicht bloß äußerlich, sondern wirklich empfangen, zeigen diese häufigen Klagen Augustins über die zahlreichen Unwürdigen,[3] die man in der Gemeinschaft der Kirche dulden und mit denen man zum Tische des Herrn hinzutreten müsse.

Dies zeigt sich besonders in dem gegen die Donatisten gerichteten 185. Briefe. Augustin geht hier davon aus, daß die Sakramente der Kirche gehören, welche der Leib Christi ist und den Hl. Geist besitzt. Daher kann außerhalb der Kirche die wahre

---

[1] Dogmengesch. III. 1. u. 2. Aufl. S. 143, Anm. 3. 3. Aufl. S. 148, Anm. 1 fin.

[2] Vgl. Schanz a. a. O. S. 104.

[3] Ebenda S. 106.

Kraft und Frucht der Sakramente nicht empfangen werden.[1] Während aber bei der Taufe zwischen dem Charakter und dem Hl. Geiste oder der Gnade zu unterscheiden ist, bleibt beim Abendmahl nur die Unterscheidung zwischen segenbringendem und unheilvollem Genuß übrig. Die Donatisten haben allerdings auch das Sakrament, aber nicht die Sache selbst, innerhalb deren jenes Sakrament ist, d. h. sie haben nicht den Leib der Kirche, deren Sakrament die Eucharistie ist. Es ist wieder derselbe Grundgedanke, wie wir ihn schon in der Schrift gegen Faustus als Augustin eigentümlich fanden (vgl. o. S. 19). Allein wenn auch diese durch die Eucharistie symbolisierte Einheit mit dem mystischen Leibe Christi bei ihnen nicht vorhanden ist, so folgert Augustin doch keineswegs daraus, daß die Eucharistie bei ihnen nur ein leeres Zeichen, eine bloße äußere Zeremonie sei; sonst könnte er nicht sagen, daß ihnen dieselbe zum Gerichte gereiche.[2] Die Donatisten haben außerhalb der Kirche ebensowenig den Hl. Geist, als ihn innerhalb derselben die unwürdigen Empfänger haben.

Die Inkorporation kann also nicht den Inhalt, das Wesen des Sakramentes ausmachen, sondern um das Sakrament mit Nutzen zu empfangen, wird die Zugehörigkeit zum Leibe Christi, der Kirche, gefordert, während umgekehrt durch den (würdigen) Empfang des Sakramentes der Anschluß an Christus, die Einigung mit ihm, die Inkorporation, eine um so engere wird.[3]

Würde aber Augustin in dem Sakramente nur ein bloßes Zeichen des Leibes Christi erblicken, ohne daß unter diesem Zeichen, d. i. unter der eucharistischen Gestalt der heilige Leib des Herrn selbst empfangen würde, warum dann diese scharfe Betonung der Notwendigkeit, dem mystischen Leibe anzugehören, wofern der Emp-

[1] Dieselben Gedanken entwickelt Augustin genauer in s. Rundschreiben De unitate ecclesiae aus dem J. 402.

[2] Non sunt desperandi; adhuc enim sunt in corpore: sed non quaerant Spiritum Sanctum nisi in Christi corpore, cuius habent foris sacramentum, sed rem ipsam non tenent intus, cuius est illud sacramentum, et ideo sibi iudicium sibi manducant et bibunt. Unus enim panis et sacramentum est unitatis (1. Cor. 10, 17). Proinde ecclesia catholica sola corpus est Christi, cuius ille caput est Salvator corporis sui (Eph. 5, 20). Extra hoc corpus neminem vivificat Spiritus Sanctus. Sed nec ille eum percipit, qui fictus est in ecclesia. Ep. 185, 11, 50 (M. XXXIII, 815).

[3] Schanz a. a. O. S. 106.

fang des Sakramentes Frucht und Segen, nicht aber Unheil bringen soll?

Wie man sieht, erklärt sich alles ohne Schwierigkeit, wenn die Worte Augustins als Ausdruck seiner Überzeugung von einer realen Gegenwart des Leibes Christi gedeutet werden, während andernfalls man allerlei willkürliche und geschraubte Deutungen zu Hilfe nehmen muß.

Dieser Periode gehört auch der Brief an Januarius an (Ep. 54, al. 118), worin Augustin eine Reihe von Januarius ihm vorgelegter Fragen beantwortet.

Ausgehend von der schönen Bemerkung, daß Jesus Christus, der selbst sage, sein Joch sei süß und seine Bürde leicht, die Gemeinschaft des Neuen Bundes durch Sakramente verbunden habe, deren Zahl zwar klein, deren Beobachtung aber leicht und deren Kraft vortrefflich sei, so z. B. die »communicatio corporis et sanguinis ipsius«,[1] bespricht er nun die religiösen **Gebräuche** in der Kirche. Er unterscheidet solche, welche an allen Orten gleichförmig sind und so ihren apostolischen Ursprung beweisen, z. B. die jährliche Feier des Leidens Christi, und Gebräuche, welche an verschiedenen Orten verschieden sind; so werden z. B. einige täglich „des Leibes und Blutes Christi teilhaftig", andere an bestimmten Tagen. An einigen Orten werde das heilige Opfer täglich dargebracht, an anderen nur am Sabbat und Sonntag, an wieder anderen nur Sonntags. Bezüglich dieser lokalen Abweichungen solle man sich an den Gebrauch der jeweiligen Aufenthaltsgemeinde halten, wie auch der hl. Ambrosius es ihm selber nahegelegt habe bezüglich des Fastens am Sabbat.

Die Streitfrage, ob man **täglich** die heilige Eucharistie empfangen solle oder nicht, „entscheidet wohl derjenige am besten, welcher ermahnt, vor allen Dingen im Frieden Christi zu beharren. Jeder tue, was ihm fromm zu sein dünkt. Denn keiner von beiden verunehrt den Leib und das Blut des Herrn, wenn beide miteinander in Verehrung des hochheilsamen Sakramentes wetteifern. So zankten ja nicht miteinander Zachäus und der Hauptmann, so zog keiner von beiden sich dem anderen vor, wenn der eine froh den Herrn in sein Haus aufnahm und der andere ausrief: ‚Ich bin

---

[1] Ep. 54, 1, 1 (M. XXXIII), geschr. um das J. 400.

nicht wert, daß du unter mein Dach eingehst'."[1] „So führt der große und liebenswürdige Kirchenvater alles auf die Liebe zurück," bemerkt Stolberg zu der Stelle.[2]

In diesem Zusammenhange kommt Augustinus auch auf die kirchliche Vorschrift der Nüchternheit, des ieiunium naturale, beim Empfange der heiligen Eucharistie zu sprechen, welche er als eine in der Kirche allgemein verbreitete, von den Aposteln herrührende ansieht und aus dem Glauben der Kirche an den geheimnisvollen Inhalt derselben und an die hohe Bedeutung des sakramentalen Genusses des Leibes des Herrn erklärt.

Allerdings seien die Apostel beim letzten Abendmahle nicht mehr in diesem Sinne nüchtern gewesen. Dennoch aber habe die Kirche dieses Gebot unter dem Beistande des Hl. Geistes allgemein eingeführt zu Ehren eines großen Sakramentes; denn es gezieme sich, daß in den Mund eines Christen der Leib des Herrn nicht erst nach einer anderen Speise eingehe.[3] Man könne sich demgegenüber

---

[1] Rectius inter eos fortasse quispiam dirimit litem, qui monet, ut praecipue in Christi pace permaneant: faciat autem unusquisque, quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum. Neuter enim eorum exhonorat corpus et sanguinem Domini, saluberrimum sacramentum certatim honorare contendunt. . . Ille honorando non audet quotidie sumere, et ille honorando non audet ullo die praetermittere. Contemptum solum non vult cibus iste, sicut nec manna fastidium. Inde enim apostolus indigne dicit acceptum ab eis, qui hoc non discernebant a ceteris cibis veneratione singulariter debita (l. c. 3, 4. M. XXXIII, 201).

[2] Geschichte der Religion Jesu Christi. XIV, S. 309.

[3] Liquido apparet, quando primum acceperunt discipuli corpus et sanguinem Domini, non eos accepisse ieiunos. Numquid tamen propterea calumniandum est universae ecclesiae, quod a ieiunis semper accipitur? Ex hoc enim placuit spiritui sancto, ut in honorem tanti sacramenti in os Christiani prius Dominicum corpus intraret quam ceteri cibi: nam ideo per universum orbem mos iste servatur. Neque enim quia post cibos dedit Dominus, propterea pransi aut coenati fratres ad illud sacramentum accipiendum convenire debent aut, sicut faciebant, quos apostolus arguit et emendat mensis suis ista miscere. Namque Salvator, quo vehementius commendaret mysterii illius altitudinem, ultimum hoc voluit altius infigere cordibus et memoriae discipulorum, a quibus ad passionem digressurus erat. Et ideo non praecepit, quo deinceps ordine sumeretur, ut Apostolis, per quos ecclesias dispositurus erat, servaret hunc locum. Nam si hoc ille monuisset, ut post cibos alios semper acciperetur, credo, quod eum morem nemo variasset. Cum vero ait apostolus de hoc sacramento loquens: »Propter quod, fratres, cum conveneritis ad

nicht auf das Beispiel der Apostel berufen, welche doch auch nicht mehr nüchtern gewesen seien. Beim letzten Abendmahle wollte eben der Herr durch die vorausgegangene Passahmahlfeier die Erhabenheit und wundervolle Bedeutung dieser heiligen Speise um so tiefer dem Herzen und der Erinnerung der Seinigen einprägen. Hätte der Herr gewollt, daß auch in Zukunft diese heilige Speise wie damals nach vorausgegangenem anderen Mahle empfangen werde, dann wäre sicherlich eine solche Anordnung Christi nie geändert worden. Allein der Herr habe diese äußeren Bestimmungen den Aposteln überlassen als den berufenen Hirten seiner Herde und Organisatoren seines Werkes, der Kirche. Daß bereits diese nähere Anordnungen betreffs der äußeren Feier dieses Geheimnisses trafen, u. a. so auch das jetzt allgemein in der Kirche geltende Gebot der Nüchternheit aufstellten, sei 1. Kor. 11, 20. 34 angedeutet, wo der Apostel seiner Mahnung: „Wenn einer Hunger hat, so esse er zu Hause, damit ihr nicht zum Gerichte zusammenkommt," die Bemerkung hinzufügt: „Das übrige will ich bei meiner persönlichen Ankunft ordnen."

In Nordafrika war allerdings nach Augustins Zeugnis damals noch die Sitte herrschend geblieben, am Gründonnerstag die heilige Eucharistie erst abends zu feiern,[1] mit Rücksicht auf deren Einsetzung durch den Herrn an dem Abend dieses Tages, und Augustin will nichts gegen diese Gewohnheit einwenden, wo sie rechtskräftig geworden sei. „Wir zwingen aus diesem Grunde keinen, vor jenem Abendmahle des Herrn zu essen, aber wir wagen es auch nicht, einem zu widersprechen."[2]

---

manducandum, invicem expectate. Si qui esurit, domi manducet, ut non ad iudicium conveniatis,« statim subtexuit: »Cetera autem, cum venero, ordinabo.« Unde intelligi datur (quia multum erat, ut in epistola totum illum agendi ordinem insinuaret, quem universa per orbem servat ecclesia) ab ipso ordinatum esse, quod nulla morum diversitate variatur. Ep. 54, 7, 8 (M. XXXIII, 203).

[1] So Conc. Carth. 3. can. 23: Sacramenta altaris nonnisi a ieiunis hominibus celebrentur, excepto uno die anniversario, quo coena Domini celebretur. Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten V, 1, S. 182. Schwane a. a. O. S. 1013, Anm. 4 bemerkt hierzu, daß nach Sokrates (H. E. 5, 22) zu Alexandria und in der Thebais entgegen der Gepflogenheit der übrigen Kirchen am Samstag abend nach dem Mahle das heilige Opfer und Abendmahl gefeiert worden sei.

[2] Sed nonnullos probabilis quaedam actio delectavit, ut uno certo die per

Demgemäß gibt er dem Januarius, welcher im Zweifel ist, ob die Liturgie an diesem Tage, wie offenbar sonst allgemein damals bereits üblich, morgens oder nach der afrikanischen Sitte erst nach der Abendmahlzeit gefeiert werden solle, den Rat, auch in diesem Punkte sich nach der Gewohnheit der jeweiligen Kirche zu richten. Er für seinen Teil erklärt sich übrigens für Beobachtung der Nüchternheit an diesem Tage, und da bis zum Abend ganz nüchtern zu bleiben, nicht gut angehe wegen der Anstrengungen der an diesem Tage zur Erinnerung an die Fußwaschung der Jünger und zur Vorbereitung auf die feierliche Taufe in der Nacht des Karsamstags vorzunehmenden Waschung, will er die Liturgie am Vormittag gefeiert wissen.

Diese für die Kenntnis der liturgischen Vorschriften zu Augustins Zeit sehr interessanten Auseinandersetzungen dürften auch ein an sich freilich nur indirektes Zeugnis dafür sein, daß die Auffassung Augustins bezüglich der Art der Gegenwart des Leibes Christi in der Eucharistie keine bloß symbolische oder spirituelle ist; denn wenn es sich nur um ein bloßes Zeichen ohne höheren Inhalt handelte, wüßte ich nicht, weshalb die Nüchternheit von ihm so streng gefordert wird. Zudem wird dieses Zeugnis verstärkt durch die dabei gebrauchte Wendung von der Darbringung und dem Empfang „des Leibes und Blutes des Herrn" (offerri et accipi liceat corpus et sanguinem Domini), eine Wendung, die uns

---

annum, quo ipsam coenam Dominus dedit, tamquam ad insigniorem commemorationem post cibos offerri et accipi liceat corpus et sanguinem Domini. Honestius autem arbitror ea hora fieri, ut qui etiam ieiunaverit, post refectionem, quae hora nona fit, ad oblationem possit occurrere. Quapropter neminem cogimus ante dominicam illam coenam prandere, sed nulli etiam contradicere audemus. Hoc tamen arbitror institutum, nisi quia plures et prope omnes in plerisque locis eo die lavare consueverunt. Et quia nonnulli etiam ieiunium custodiunt, mane offertur propter prandentes, quia ieiunia simul et lavacra tolerare non possunt, ad vesperam vero propter ieiunantes. Si autem quaeris, cur etiam lavandi mos ortus est, nihil mihi de hac re cogitandi probabilius occurrit nisi quia baptizandorum corpora per observationem Quadragesimae sordidata cum offensione sensus ad fontem tractarentur, nisi aliqua die lavarentur. Istum autem diem potius ad hoc electum, quo coena Dominica anniversarie celebratur. Et quia concessum est hoc baptismum accepturis, multi cum his lavare voluerunt ieiuniumque relaxare. L. c. 9 u. 10 (M. XXXIII, 204).

übrigens wiederholt bei Augustin begegnet.[1] So wird Ep. 140 von den Hoffärtigen gesagt, daß sie „zwar auch an den Tisch des Herrn geführt werden und von seinem Leibe und Blute empfangen, aber nur anbeten, nicht aber gesättigt werden“ (d. h. offenbar: keine geistige Frucht empfangen; der Empfang des Leibes und Blutes Christi ist ein wirklicher, aber unfruchtbarer, weil bloß äußerlicher), „weil sie nicht hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit“.

§ 3. Schriften gegen die Pelagianer.

Den Kampf gegen die Pelagianer eröffnete Augustin mit den drei Büchern De peccatorum meritis et de remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum vom J. 412.[2]

Gegenüber den Pelagianern, welche die Erbsünde und damit die Notwendigkeit der Kindertaufe zur Seligkeit leugneten, indem sie unter höchst gesuchter Auslegung der Stelle Joh. 3, 5 nur zum Eintritt in das Reich Gottes, nicht aber auch zur Erlangung der Seligkeit die Taufe für erforderlich hielten, verweist Augustinus auf den damaligen Gebrauch der afrikanischen Kirche, den des Vernunftgebrauches noch unfähigen Kindern gleich nach der heiligen Taufe und im Anschluß an die Firmung die heilige Eucharistie zu reichen. Daraus zieht er im Hinblick auf Joh. 6, 54 die Folgerung, daß Taufe und Eucharistie notwendige Bedingung zur Seligkeit seien, weshalb auch unmündige Kinder die Wegzehrung empfangen müßten.[3]

---

[1] Vgl. Ep. 36, 10, 24 (M. XXX, 147) gegen einen gewissen Rusticus: Dicit cessisse pani pecus tanquam nesciens et tunc in Domini mensa panes propositionis poni solere (Ex. 25, 30) et nunc se de agni immaculati corpore partem sumere. Dicit cessisse poculo sanguinem, non cogitans etiam nunc se accipere in poculo sanguinem, und In Io. tract. 47, 2: Mensa potentis, quae sit, nostis: ibi est corpus et sanguis Christi (s. u. § 6 g. E.). — Stellen, welche unmöglich ohne willkürliche Verzerrung des Sinnes in figürlichem Sinne gedeutet werden können und somit einen Rückschluß auf den Sinn der im ersten Augenblick befremdenden Stellen nahelegen. Vgl. Schanz a. a. O. S. 97.

[2] Bardenhewer a. a. O. S. 456.

[3] De pecc. mer. et rem. 1, 24, 34 (M. XLIV, 128): Optime Punici Christiani baptismum ipsum nihil aliud quam salutem, et sacramentum corporis Christi nihil aliud quam vitam vocant. Wie das Sakrament der Taufe „das Heil“, so ist das Sakrament des Leibes Christi „das

Man vergleiche damit, was bereits De pecc. mer. 20, 26—28 (M. XLIV, 123 s.) gesagt wird: Iam Dominum audiamus . . . non quidem hoc de sacramento lavacri dicentem, sed de sacramento sanctae mensae suae, quo nemo rite nisi baptizatus accedit: »Nisi manducaveritis . . . non habebitis vitam in vobis.« An vero quisquam etiam hoc dicere audebit, quod ad parvulos haec sententia non pertineat possintque sine participatione corporis huius et sanguinis in se habere vitam, quia non ait: »Qui non manducaverit«, sicut de baptismo: »Qui non renatus fuerit«, sed ait: »Si non manducaveritis«, velut eos alloquens, qui audire et intelligere poterant, quod utique non valent parvuli? Sed qui

---

Leben". Unde nisi ex antiqua, ut existimo, et Apostolica traditione, quae ecclesiae Christum insitum tenent, praeter baptismum et participationem mensae Dominicae, non solum ad regnum Dei, sed nec ad salutem et vitam aeternam posse quemquam hominum pervenire. Nam quid aliud tenent, ... qui sacramentum mensae Dominicae vitam vocant, nisi quod dictum est: »Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi« et »Panis quem ego dedero, caro mea et pro saeculi vita«; et »Si non manducaveritis carnem filii hominis et sanguinem biberitis, non habebitis vitam in vobis«? Si ergo, ut tot et tanta divina testimonia concinunt, nec salus nec vita aeterna sine baptismo et corpore Domini cuiquam speranda est, frustra sine his promittitur parvulis. . . Non itaque dubitemus etiam pro infantibus baptizandis sanguinem fusum, qui priusquam funderetur, sic in sacramento est datus et commendatus, ut diceretur: »Hic est sanguis meus, qui pro multis effundebatur in remissionem peccatorum.« (Man beachte auch die Gleichsetzung des am Kreuze vergossenen mit dem im Sakramente dargereichten Blute, woraus sich ergibt, daß in letzterem das wirkliche Blut Christi erblickt wird!) Ebenso Ep. 182 (Brief des Papstes Innocenz an die Väter des Konzils von Mileve), wo über die Lehre der Pelagianer von der Möglichkeit des Seligwerdens ohne Taufgnade für die Kinder gesagt wird: Illud vero, quod eos vestra fraternitas asserit praedicare, parvulos aeternae vitae praemiis etiam sine baptismatis gratia posse donari, perfatuum est. Nisi enim manducaverint carnem filii hominis et biberint eius sanguinem, non habebunt vitam in semetipso. Augustin führt diesen Brief Contra duas ep. Pelag. (a. 420) 2, 4, 7 (M. XLIV, 576) an und bemerkt dazu: Ecce beatae memoriae Innoc. Papa sine baptismo Christi et sine participatione corporis et sanguinis Christi vitam non habere parvulos dicit. — Vgl. auch: De praed. sanct. (a. 418) 13, 25 (M. XLV, 978). Contra Iulian. Pelag. (a. 421) 1, 4, 13 (M. XLIV, 648): Parvulos, nisi manducaverint carnem filii hominis, vitam prorsus habere non posse; ibid. 3, 1, 4 (M. l. c. 703): An dicente Christo: »Si non manducaveritis« . . . dicturus fueram parvulum habiturum vitam, qui sine isto sacramento finisset hanc vitam?

hoc dicit, non attendit, quia nisi omnes ista sententia teneat, ut sine corpore et sanguine filii hominis vitam habere non possint, frustra etiam aetas maior id curat. Denn Joh. 6, 52 nenne der Herr „das Brot, das er geben werde, sein Fleisch für das Leben dieser Welt". Zu dieser „Welt", für welche Christus sein Fleisch hingegeben, gehörten aber doch auch wir, obschon wir damals noch nicht lebten; somit gälten Christi Worte auch uns, und deshalb sei dieses für das Leben der Welt hingegebene Fleisch auch für die unmündigen Kinder, und darum müßten auch sie dasselbe genießen, wenn sie das Leben haben wollten. Daß sie noch nicht den Vernunftgebrauch besäßen, tue nichts zur Sache, rechne doch die Kirche die Kinder, wenn sie getauft seien, auch zu den „Gläubigen", die ungetauften Kinder hingegen zu den „Ungläubigen", obschon sie (aktuell) den Glauben noch nicht bestätigen könnten.

Es ist nun freilich zu weit gegangen, wenn, wie aus Joh. 3, 5 die unbedingte Notwendigkeit der Taufe, so auch aus Joh. 6, 54 dasselbe bezüglich der Eucharistie gefolgert werden will; denn an der erstgenannten Stelle ist die Rede von der (geistigen) Geburt, ohne die das Leben überhaupt nicht stattfinden kann, Joh. 6, 54 hingegen von der (geistigen) Nahrung, ohne welche das Leben wenigstens kurze Zeit bestehen kann. Zudem empfangen auch die Unmündigen durch die Taufe mit dem übernatürlichen Leben zugleich die Hinordnung zu der die Erhaltung dieses Lebens bezweckenden Seelenspeise der Eucharistie, und wie sie, wenn auch nicht subjektiv, so doch objektiv im Glauben der Kirche glauben, so verlangen sie auch objektiv gleich dem Kinde im Mutterleibe mit der Mutter, d. i. der Kirche nach der Seelennahrung.

Wenn somit Augustin, gedrängt durch den Kampf gegen den Pelagianismus, welcher sogar die Notwendigkeit der Taufe bestritt, zu weit zu gehen scheint,[1] indem er die Notwendigkeit der

[1] Ich sage „scheint"; denn trotz der oben (S. 31—32) angeführten Stellen dürfte vielleicht doch Schmid (K.-L. I^2, 615 sub „Altarssakrament IV, 2) recht haben, wenn er die von Augustin behauptete Notwendigkeit der Kommunion nicht als eine unbedingte Heilsnotwendigkeit verstanden wissen möchte, da Augustin doch sonst „fürwahr nicht ohne großen Selbstwiderspruch diejenigen Unmündigen, welche lediglich die Bluttaufe empfangen, an anderen Stellen (Ep. 166 ad Hieron. 20; De civ. D. 13, 7. M. XLI, 381)

Kommunion so stark betont — allerdings immer nur in Verbindung mit der Taufe —, so dürfen die fraglichen Äußerungen nicht etwa dahin abgeschwächt werden, als sei hier nur von einem geistigen, nicht aber von einem wirklichen Genuß der Eucharistie die Rede. Denn sollte der von der altkirchlichen Praxis hergenommene Beweisgrund überzeugende Kraft haben, so mußte die reale Gegenwart des Leibes Christi vorausgesetzt werden, da ja von einem geistigen Genuß, einer geistigen Vereinigung mit Christus (durch Glaube und Liebe) bei Unmündigen keine Rede sein kann. Es bliebe somit bloß der Ausweg, daß die unmündig Sterbenden überhaupt nicht zum Heile gelangen — ein Fatalismus, wovon sich bei Augustin keine Spur findet; auch müßte dann der Gebrauch der Kinderkommunion als überflüssig, ja, weil zu Irrtümern Anlaß gebend, als gefährlich von ihm verurteilt werden. Somit kann er an all den Stellen, wo von der Notwendigkeit der Kinderkommunion die Rede ist, nur den wirklichen Genuß des Leibes Christi im Auge gehabt haben. Für die sogenannte „geistliche" Kommunion, d. h. das Verlangen nach der wirklichen, können jedenfalls die

---

der Erlangung des Himmelreiches oder — was nach ihm dasselbe ist — des ewigen Lebens für fähig hätte erachtet haben können." — In einer Fußnote (a) zu der S. 64 besprochenen Stelle De pecc. mer. 20, 26 ss. bei Migne (XLIV, 124) wird bemerkt, Fulgentius habe, befragt über das Schicksal eines solchen, der, ohne die Eucharistie empfangen zu haben, noch rasch habe getauft werden können, mit Bezug auf Augustin zur Antwort gegeben: tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Dominici participem fieri, quando in baptismate membrum corporis Christi efficitur, nec alienari ab eo panis calicisque consortio, etsiamsi antequam panem illum comedat et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat. Dies wäre eine Bestätigung der von Schmid vertretenen Ansicht; die Einverleibung in den mystischen Leib Christi in der heiligen Taufe erscheint bereits (implicite) als eine Teilnahme am sakramentalen Leibe, dessen Empfang ja die Erhaltung in dieser Einheit bezweckt. Die Einheit mit Christus durch die Zugehörigkeit zu seinem mystischen Leibe, der Kirche, ist die Voraussetzung zur Teilnahme am ewigen Leben. In diesem Sinne ist es nicht unvereinbar damit, wenn De pecc. mer. 3, 4 auch für die Kinder das Wort geltend gemacht wird: Nisi manducaverint homines carnem eius, h. c. participes facti fuerint corporis eius, non habebunt vitam. Auf jeden Fall aber muß diese Stelle von einem wirklichen Empfange des Leibes Christi verstanden werden, wie schon die doppelte Bezeichnung als corpus und caro beweist, und ist somit ebenfalls ein Beweis für die reale Gegenwart, bezw. den wirklichen Genuß des Leibes Christi in der Eucharistie.

in Frage stehenden Aussprüche Augustins nicht als Beleg in Anspruch genommen werden, mag man nun mit Schwane annehmen, daß Augustin das Gebot des Herrn mißverstanden und wirklich die absolute (subjektive) Heilsnotwendigkeit der Eucharistie gelehrt habe, oder mit Schmid diese Notwendigkeit nur als eine objektive, durch die Inkorporation in der Taufe bereits prinzipiell, der Anlage und Befähigung nach verwirklichte Notwendigkeit ansehen: in beiden Fällen wird der wirkliche Empfang des Leibes Christi in der Eucharistie vorausgesetzt.

Das ergibt sich auch aus der 428 geschriebenen Ep. 228, 8 (M. XXXIII, 1017), wonach die „Taufe", die „Aussöhnung" und die „Teilnahme am Leibe Christi" deshalb von den Gläubigen so dringend gewünscht wurden, weil sie ohne diese keine Hoffnung auf die Ruhe des ewigen Lebens haben zu dürfen glaubten.[1]

In diesem Zusammenhange dürfte auch eine vielfach umstrittene Stelle Ep. 98, al. 128 ad Bonifat. (M. XXXIII, 364), geschrieben um 408, ihre richtige Beleuchtung erhalten: Si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis est, ita sacramentum fidei fides est.[2]

Hier wird „das Sakrament des Leibes Christi" nur „in einer gewissen Weise" dem „Leibe Christi" gleichgesetzt, somit, wie es scheinen möchte und wie auch Dorner daraus folgert,[3] die wirkliche

---

[1] Augustin spricht hier von den schlimmen Folgen des Priestermangels in den Zeiten der Verfolgung für die ohne priesterlichen Beistand Sterbenden, während, wenn Priester vorhanden sind, alle Hilfe erfahren: alii baptizantur, alii reconciliantur, nulli Dominici corporis communione fraudantur, omnes consolantur.

[2] Vgl. hierzu Arnauld, La perpétuité etc. 99--101; Schanz a. a. O. S. 89—91.

[3] Dorner S. 266: „Diese Stelle zeigt ganz deutlich, daß Augustin von einer realen Anwesenheit des Leibes Christi selbst bei dem Opfer wenig wissen will." Nur durch eine ungenaue Ausdrucksweise könne eine solche Äußerung, wie die, daß das Sakrament des Leibes Christi der Leib Christi sei, deshalb gerechtfertigt werden, weil wir durch das Sakrament in den Leib Christi aufgenommen werden, die Kirche.

Gegenwart in Abrede gestellt. Denn wenn dieses Sakrament nur in gewisser Hinsicht, nicht schlechthin, der Leib Christi ist, ebenso wie das Sakrament des Glaubens der Glaube selber in gewissem Sinne ist, dann scheint es eben in Wirklichkeit nicht der Leib Christi zu sein, und somit ergäbe sich, falls wirklich andere Stellen deutlich für die reale Gegenwart sprechen, daß im Gegensatz zu diesen hier wenigstens Augustin eine andere Ansicht vertritt. Augustin hätte somit bezüglich der Frage, ob wirkliche oder nur symbolische, geistige Gegenwart, sich noch nicht zu einer entschiedenen Stellungnahme durchgerungen, was Dorner damit begründen will, daß „das Abendmahl noch nicht Objekt kirchlicher Erörterung und kirchlichen Streites geworden" und deshalb „eine dogmatisch präzisierte Ausdrucksweise in dieser Hinsicht überhaupt noch nicht ausgebildet war."

Indessen ist die fragliche Äußerung Augustins noch durchaus nicht unvereinbar mit der Annahme einer wirklichen Gegenwart, wenn man den Zusammenhang beachtet.[1]

Augustin will nämlich auseinandersetzen,[2] in welchem Sinne man bei den Kindern, welche noch nicht zum Vernunftgebrauche gelangt sind, von einem Glauben sprechen könne, da doch der aktuelle Glaube bei ihnen unmöglich sei. Die Kinder, meint er, besitzen das Sakrament des Glaubens; daher könne man sagen, sie besäßen den Glauben selber, welcher durch das Sakrament angedeutet werde; das Zeichen stehe für die damit bezeichnete Sache, wie man beispielsweise ja auch bei dem Sakramente der Eucharistie das sichtbare Zeichen (welches von ihm als das sacramentum bezeichnet wird; der später fixierte Ausdruck lautet: die eucharistischen Gestalten) mit dem Namen der dadurch angedeuteten Sache, nämlich des Leibes Christi bezeichne, z. B. wenn von einer „Teilung des

---

[1] Als weitere Belegstellen zuungunsten der realen Gegenwart führt Dorner noch an En. in ps. 98, 9 (s. u. § 5), in ps. 3, 1 (s. u. § 5 Anf.), c. Adim. 12, 3 (s. o. S. 9), Tract. in Io. 50, 13 (s. u. § 6 g. Ende); was es damit für eine Bewandtnis habe, s. bei Besprechung der betreffenden Zitate.

[2] Vorausgegangen war der Hinweis auf das Osterfest, von welchem man auch sage, daß „heute" der Herr auferstanden sei, weil eben die kirchliche Osterfeier wegen der eucharistischen Feier (propter sacramenti celebrationem) eine Ähnlichkeit mit der Auferstehung selbst habe, da sich der Heiland in diesem Sakramente täglich aufopfere.

Leibes Christi", von einem „Kosten" desselben oder vom „Gerötetsein der Zunge durch das Blut Christi" spreche, — Ausdrücke, welche doch streng genommen nicht vom Leibe Christi selber, sondern nur von den sakramentalen Gestalten gebraucht werden können, des kürzeren Ausdrucks wegen aber tatsächlich vom sakramentalen Leibe Christi gebraucht werden.

In diesem Sinne nun widerspricht es noch keineswegs dem Glauben an eine reale Gegenwart des Leibes Christi, wenn gesagt wird, das Sakrament des Leibes Christi sei „gewissermaßen" der Leib Christi und ebenso das Sakrament des Blutes gewissermaßen sein Blut.

Wenn nun aber, was auch Dorner zugestehen muß, eine Reihe von Aussprüchen Augustins deutlich von der realen Gegenwart zu sprechen scheinen, so wird man doch die undeutlichen und schwierigen Stellen und so auch diese ohne Beachtung des Zusammenhangs allerdings leicht mißverständliche Äußerung nach den Regeln einer gesunden Exegese so lange im Einklang mit jenen unzweifelhaften Sätzen verstehen müssen, als es geschehen kann, ohne dem Wortlaut Gewalt anzutun, zumal solange „eine dogmatisch präzisierte Ausdrucksweise in dieser Hinsicht überhaupt noch nicht ausgebildet war" (Dorner a. a. O.).

Arnauld verweist, wo er den erwähnten Satz bespricht, auf eine analoge Äußerung des hl. Anselm, der in seinem Tract. de corpore et sanguine Domini ganz ähnlich lehre, daß die sichtbare Gestalt das Sakrament ohne die res sacramenti sei und somit den Namen dieser res sacramenti nur „in gewisser Hinsicht", nämlich als Zeichen derselben, erhalten könne.

Der Gedankengang Augustins ist etwa folgender:[1] Was das Sakrament andeutet, das muß irgendwie im Sakramente selbst auch vorhanden sein. Si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. So versinnbildet der Taufritus nicht nur das Begräbnis Christi, sondern ist auch für den Täufling ein geistiges Begräbnis, ein Absterben der Sünde. Und so symbolisiert das Sakrament der Eucharistie wohl Christi Leib und Blut, ist aber auch „in gewisser Hinsicht" selber der Leib und das Blut

[1] Vgl. Schanz a. a. O. S. 90 f.

Christi. Inwiefern dies zutreffe, d. h. in welcher Hinsicht das Sakrament des Leibes und des Blutes Christi ein Sinnbild des letzteren sei, darauf näher einzugehen hatte Augustin in diesem Zusammenhange keine Veranlassung; darum spricht er sich darüber nicht näher aus, wobei übrigens auch die namentlich in einem Briefe gebotene Rücksichtnahme auf die Arkandisziplin ebenfalls mitbestimmend gewesen sein dürfte.[1] Diese Ausdrucksweise ist indessen mit dem Glauben an eine reale Gegenwart keineswegs unverträglich; denn es darf nicht außeracht gelassen werden, daß auch der realen Auffassungsweise zufolge, wie sie von den anerkanntermaßen sie vertretenden Vätern gelehrt und wie sie im Tridentinum dogmatisch präzisiert wurde, der Leib Christi tatsächlich nicht **propria** specie, sondern »secundum quendam modum«, nämlich zwar wirklich, aber sub speciebus **sacramentalibus** (unter den Gestalten von Brot und Wein) zugegen ist. Richtig verstanden, hat also die auf den ersten Blick allerdings befremdende Ausdrucksweise Augustins nichts Bedenkliches an sich.

Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Diese äußere Ähnlichkeit schließt die zugrunde liegende angedeutete Sache nicht aus, hat sie vielmehr zur Voraussetzung. Wie könnte sonst Christus, der einmal am Kreuze sich geopfert, im Sakramente täglich geopfert werden? Das ist doch nur möglich, wenn es ein und derselbe Christus ist, der am Kreuze sichtbar (propria specie), in der Eucharistie aber unsichtbar (speciebus sacramentalibus, i. e. panis et vini) geopfert wird. Wenn somit der Empfänger des Sakramentes des Leibes und Blutes Christi die Sache selbst, d. i. den Leib und das Blut Christi „in gewisser Weise" empfängt, so muß auch der Täufling, wenn er mit dem Namen eines Gläubigen bezeichnet wird, im Sakramente die Sache selbst, d. i. den Glauben, „in gewisser Hinsicht" empfangen.

Daraus, daß Augustin die Art und Weise, wonach das Sakrament des Leibes Christi „der Leib Christi" genannt wird, mit jener vergleicht, wonach die Taufe „Glaube" genannt wird, darf nicht geschlossen werden, daß er — hier wenigstens — ebensowenig eine wirkliche Gegenwart des Leibes Christi im Sakramente der Eucharistie annehme, als er der Meinung sei, daß bei den unmündigen

[1] Vgl. o. S. 2.

Kindern, welche die Taufe, oder wie Augustin sich ausdrückt, „das Sakrament des Glaubens“ empfangen haben, ein aktueller Glaube vorhanden sei. Denn, wie bereits gesagt, in welcher Weise der Leib Christi hier zugegen sei, darauf wird hier gar nicht eingegangen, weil dazu bei der vorwürfigen Frage gar kein Anlaß gegeben ist. Es handelt sich nur darum, daß Zeichen nach den von ihnen angedeuteten Sachen benannt werden, gleichviel, ob letztere mit den Zeichen vereinigt in ihnen enthalten oder selbständig, von ihnen getrennt sind. Das Sakrament der Taufe ist Sakrament des Glaubens, das Sakrament der Eucharistie Sakrament des Leibes Christi; nur so viel will die Stelle sagen, nicht mehr und nicht weniger, ganz ohne Rücksicht auf den tatsächlichen Unterschied, daß ersteres sacramentum fidei absentis, letzteres sacramentum corporis Christi praesentis ist.[1] Man darf eben bei der Erklärung patristischer Gleichnisse nicht die letzten Konsequenzen daraus strikte ableiten wollen, sondern muß dabei den Satz beachten: Omne simile claudicat; sonst dürfte es, wie bereits Arnauld sehr zutreffend bemerkt hat, wohl kaum eine von der Kirche als Häresie verworfene Lehre geben, welche nicht auf solche Väterstellen sich berufen könnte. So müßte man, um bei Augustin zu bleiben, diesen als entschiedenen Gegner der Lehre von der Erbsünde mit Rücksicht auf eine Stelle[2] bezeichnen, in welcher der Glaube mit der Erbsünde in den Kindern verglichen wird, während doch allgemein gerade Augustin als Hauptverfechter der Lehre von der Erbsünde dem Pelagianismus gegenüber bekannt ist. Man bedient sich eben gerne auch sonst eines Vergleiches zur besseren Verdeutlichung einer Behauptung, ohne damit den Vergleich als in jeder Hinsicht zutreffend hinstellen zu wollen.

So will auch hier Augustin den Vergleich nicht nach jeder Hinsicht zutreffend bezeichnen, sondern nur so viel sagen, daß das unseren Sinnen wahrnehmbare Zeichen (von Augustin „Sakrament“, von der späteren Schule Materie des Sakramentes genannt) nach der dadurch angedeuteten (und der Seele mitgeteilten) Sache benannt werde, nämlich einerseits das, was bei der Eucharistie sinnenfällig ist, Sakrament des „Leibes und Blutes Christi“, weil das dadurch Mitgeteilte „in gewisser Weise“ der Leib und das

---

[1] Arnauld a. a. O.

[2] De pecc. mer. l. 3, c. 2 (M. XLIV, 187).

Blut Christi sei; anderseits die Taufe „Sakrament des Glaubens," weil sie der Seele den Glauben mitteile (die Schule würde sagen: den habitus des Glaubens).

Auf jeden Fall dürfte aus dem Gesagten sich ergeben haben, daß keineswegs die in Frage stehende Stelle eine Deutung im Sinne des Glaubens an die reale Gegenwart ausschließt, so daß, falls unsere weiteren Untersuchungen Augustin als Vertreter einer realen Auffassung da erkennen lassen würden, wo er sich eingehender und unzweideutig hierüber äußert, wir auch unsere scheinbar ungünstig lautende Stelle zugunsten der anderwärts klar ausgesprochenen Lehre von einer realen Gegenwart deuten dürfen.

Dazu dürften wir um so berechtigter sein, wenn wir den unmittelbar vorhergehenden Satz desselben Briefes beachten, in welchem Augustin ausdrücklich die Fortdauer des neutestamentlichen Opfers in der Eucharistie lehrt: »Nonne semel immolatus est Christus in semetipso et tamen in sacramento non solum per omnes paschae solemnitates, sed omni die populis immolatur?« (Ep. 98, 9.)

§ 4. Die Sermones.

Die über einen Zeitraum von mehr als 40 Jahren sich erstreckenden Briefe des großen Kirchenlehrers behandeln zumeist philosophische oder theologische Probleme und sind in der Regel durch direkte Anfragen veranlaßt; andere sind pastoreller Art oder beschäftigen sich mit der Widerlegung der oben genannten Schismen und Häresien.[1] Soweit sie für unser Thema in Betracht kommen, haben wir dieselben darum bereits bei den anderen antihäretischen Schriften besprochen.

Was die Predigten Augustins anlangt, so sind außer den enarrationes und tractatus über biblische Texte noch zahlreiche unzweifelhaft echte sermones des hl. Bischofs erhalten, teils nach eigenem Diktat, teils nach fremden Aufzeichnungen; die von Denis u. a. nachträglich seit dem Erscheinen der Maurinerausgabe herausgegebenen Predigten sind zumeist unecht.

Wie bereits Eingangs (S. 2) hervorgehoben wurde, redet Augustin zumal in seinen Briefen und öffentlichen Ansprachen von der

---

[1] Bardenhewer a. a. O. S. 462.

Eucharistie zumeist mit einer gewissen heiligen Scheu, welche ihre Erklärung in der zu seiner Zeit noch streng geübten Arkandisziplin findet.

Man hielt dieses Geheimnis für so heilig, daß man erst bei der Taufe oder doch höchstens nur kurz zuvor das Notwendigste hierüber mitteilte; die weitere Einführung in dessen Verständnis erfolgte erst nach der Taufe.

So spricht Augustin zu den Neophyten in dem von Fulgentius überlieferten S. 272: Hoc, quid videtis in altari Dei, etiam transacta nocte vidistis: sed, quid esset, quid sibi vellet, quam magnae rei sacramentum contineret, nondum audistis (M. XXXVIII, 1246).

Ein andermal (S. 4) sagt er mit offenbarer Anspielung auf die Eucharistie: Gute und Böse haben Anteil an den Sakramenten und — die Gläubigen verstehen mich — an dem Getreide und Weine (et quod norunt fideles, a tritico et vino). Daß die Bösen nicht allesamt von den Sakramenten Gottes ausgeschlossen werden, kommt von der Fruchtbarkeit der Erde, was die verstehen, welche sich bereits entschlossen haben, an den Geheimnissen der Gläubigen sich zu beteiligen (quod norunt illi, qui iam voluerunt esse participes mysteriorum fidelium).[1]

Man vergleiche damit Stellen wie: „Die Getauften kennen das Sakrament seines Blutes" (Cuius sanguinis sacramentum baptizati sciunt, Civ. D. 16, 41. M. XLI, 520) oder: „Wann könnte Fleisch es jemals begreifen, daß er das Brot Fleisch nannte? ... Es ist, sagt der Heiland, mein Fleisch für das Leben der Welt. Die Gläubigen kennen den Leib Christi" (Tract. in Io. 26, 13. M. XXXV, 1612) oder: „Jene (die Juden) tranken ein großes Sakrament des nämlichen Christus, das aus dem Felsen fließende Wasser. Was **wir** trinken, wissen die Gläubigen" (Tract. 45, 9 in Io.; vgl. auch Tract. 47, 2; s. u. § 6 Ende.)

Dieses geheimnisvolle Schweigen dürfte kaum erklärlich sein, wenn es sich nur um ein bloßes Symbol des Leibes Christi oder ein bloßes Erinnerungszeichen an seinen Tod handelte; nur bei

[1] Serm. 4, 28. 31 (M. XXXVIII, 48). Ähnlich öfters Chrysostomus: *ἴσασιν οἱ πιστοί.* Vgl. auch En. in ps. 33, s. 2, 2: Cum commendaret ipsum corpus suum et sanguinem suum, accepit in manus suas, quod norunt fideles et ipse se portabat quodam modo, cum diceret: »Hoc est corpus meum.«

Annahme der realen Gegenwart wird es uns völlig verständlich, was Augustin meine, wenn er im eben (S. 41) erwähnten S. 272 sich ausdrückt: quam magnae rei sacramentum contineret (nämlich das, quod videtis in altari Dei), nondum audistis. Weit entfernt, aus diesem absichtlichen Geheimtun folgern zu dürfen, Augustin wisse noch nichts von einer realen Gegenwart, wenigstens lege er noch kein großes Gewicht darauf, dürfte gerade in dieser vorsichtigen Ausdrucksweise ein, wenn auch nur indirekter Beweis für die reale Auffassungsweise unseres Autors erblickt werden.[1] Bei den Gläubigen wird die reale Gegenwart des Leibes (und Blutes) Christi als etwas ganz Bekanntes in all diesen und ähnlichen Stellen vorausgesetzt.

Übrigens gibt Augustin gerade in der erwähnten 272. Rede, welche er vor Neophyten hielt (sermo ad infantes), welche soeben zum erstenmal die Eucharistie empfangen haben, sich unzweifelhaft als Vertreter der realen Gegenwart zu erkennen. Im Anschluß an die bereits zitierten Worte: „Was ihr auf dem Altare Gottes sehet, das habt ihr auch schon in der verflossenen Nacht gesehen; aber . . . was es für ein hohes Geheimnis in sich schließe, das habt ihr noch nicht gehört," fährt Augustin nämlich also fort: „Was ihr sehet, ist Brot und der Kelch (quod ergo videtis, panis est et calix), wie es euch eure Sinne verkünden (quod vobis etiam oculi vestri renuntiant). Aber der Glaube sagt euch: Das Brot ist der Leib Christi, der Kelch sein Blut" (quod autem fides vestra postulat instruenda, **panis est corpus Christi, calix sanguis Christi**). — Wie aber ist Brot sein Leib und der Kelch, bezw. was in ihm enthalten ist, sein Blut (quomodo est panis corpus eius)?

Dem Glauben mag das Gesagte genügen; aber diese Glaubenswahrheit erheischt eingehendere, spekulative Begründung. Man könnte nämlich einwenden: Wir wissen doch, daß unser Herr sein Fleisch von Maria, der Jungfrau, angenommen und nun mit diesem Fleische bekleidet im Himmel verherrlicht ist; wie kann denn nun das Brot sein Fleisch sein (quomodo est panis corpus eius)?

[1] Vgl. Wilden a. a. O. S. 55. — Arnauld l. c. III, p. 469 ss. Auch Schanz rechnet die Stellen, in welchen von der Arkandisziplin die Rede ist, zu den indirekten Beweisstellen für den Glauben Augustins an die reale Gegenwart.

Darauf gibt Augustin die Antwort: Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur: den Sinnen zeigt sich etwas ganz anderes, als nach der Belehrung durch den Glauben in Wirklichkeit vorhanden ist; darum nennen wir diese Wahrheit eben ein Geheimnis (sacramentum). Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritualem.

Die Begründung findet er in den Worten des Apostels vom mystischen Leibe, als dessen Versinnbildlichung auch hier ihm der sakramentale Leib erscheint, eine zwar nicht neue, aber von Augustin mit besonderem Nachdruck durchgeführte Idee, der wir schon in der Schrift gegen den Manichäer Faustus begegneten:[1] Corpus ergo Christi si vis intelligere, Apostolum audi dicentem fidelibus: »Vos autem estis corpus Christi et membra.« Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est: mysterium vestrum accipitis. Ad id, quod estis, »Amen« respondetis et respondendo subscribitis. Audis enim »Corpus Christi« et respondes »Amen«. Daraus zieht er die praktische Nutzanwendung: Esto membrum corporis Christi, ut verum sit »Amen«.

Aber inwiefern ist denn dies ein Sinnbild des mystischen Leibes, mit welchem die Vereinigung gerade durch dieses Sakrament bewirkt wird? Quare ergo in pane? Hören wir die Antwort, welche auf diese Frage gegeben wird: Nihil hic de nostro afferamus, ipsum Apostolum itentidem audiamus, qui cum de isto sacramento loqueretur, ait: »Unus panis, unum corpus multi sumus.« ... Unus panis: quis est iste unus panis? Unum corpus omnes. Recolite, quia unus panis non fit de uno grano, sed de multis.

Dieser Gedanke wird dann näher also durchgeführt: Quando exorcizabamini (im Exorzismus vor der Taufe), quasi molebamini. Quando baptizati estis, quasi conspersi estis. Quando Spiritus Sancti ignem accepistis, quasi cocti estis. Estote, quod videtis, et accipite, quod estis. Hoc Apostolus de pane dixit. In der Zusammensetzung und Umwandlung der vielen Körner zu dem einen Brote wird also die Ähnlichkeit gefunden.

Was aber vom Brote gilt, gilt analog auch vom Kelche: Iam

---

[1] Vgl. das oben S. 18 f. Gesagte.

de calice quid intelligeremus, etiam non dictum, satis ostendit. Sicut enim, ut sit species visibilis panis, multa grana in unum consperguntur, tanquam illud fiat, quod de fidelibus ait Scriptura sancta: »Erat illis anima una et cor unum in Deum,« sic et de vino. Fratres, recolite, unde fit vinum. Grana multa pendent ad botrum, sed liquor granorum in unitate confunditur. Ita et Dominus Christus nos significavit, nos ad se pertinere voluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravit. Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se. — Fruchtreich ist der Empfang dieses Sakramentes nur, wenn das festgehalten wird, was durch die gewählte Materie des Sakramentes, das hier empfangen wird, zum sinnbildlichen Ausdruck gelangt, die Einheit. Wird das Band der Einheit nicht festgehalten, dann geht nicht nur die Frucht des Sakramentes verloren, sondern es ist ein Empfang mit solcher Gesinnung sündhaft und darum sträflich.

„Hier ist gleichfalls die Gegenwart des Leibes und Blutes (Christi) in der Eucharistie bereits vorausgesetzt und die Zugehörigkeit zur Kirche als Vorbedingung für den fruchtbaren Empfang gefordert. Augustin sagt nicht, daß man durch das Abendmahl inkorporiert werde, sondern daß man als wahres Glied des Leibes Christi das Abendmahl empfangen soll, um das Geheimnis des Leibes Christi zu empfangen. Zwischen beiden Leibern (sc. dem sakramentalen und dem mystischen) besteht eine Analogie, aber beide bestehen für sich.“[1]

Die Kirche ist der geheimnisvolle Leib Christi, Christus das Haupt der Kirche, das ist immer wieder der leitende Grundgedanke Augustins gegenüber dem donatistischen Schisma.[2] Wer sich darum von der Kirche trennt, trennt sich demgemäß von Christus, und darum haben die Sakramente ihre fruchtbare Wirkung an ihm verloren; statt zum Heile, gereichen sie ihm zum Verderben; deren Empfang ist nur ein rein äußerlicher.

Bereits Specht[3] hat den engen Zusammenhang der Eucharistie

[1] Schanz a. a. O. S. 108.

[2] Hertling a. a. O. S. 77.

[3] Die Einheit der Kirche nach dem hl. Augustinus. (Progr. der kgl. bayr. Stud.-Anst. Neuburg a. D. 1884/85. S. 39—43.)

mit der Idee der Einheit der Kirche im Augustinischen Lehrsystem nachgewiesen. Die Donatisten wehrten sich dagegen, als Häretiker bezeichnet zu werden, da zwischen ihnen und den Katholiken kein wesentlicher Unterschied bestehe; sie hätten miteinander denselben Glauben und dieselben Sakramente.[1] „Augustinus gibt das bereitwillig zu, kann aber nicht genug bedauern, daß die Donatisten trotzdem die Einheit der Kirche nicht lieben und von dieser getrennt bleiben.[2] Mit tiefer Ergriffenheit hebt er hervor, daß die Donatisten sich von der Gemeinschaft des Leibes Christi getrennt, daß sie außerhalb der Kirche und gegen die Kirche die Sakramente festgehalten,[3] . . . daß sie Altar gegen Altar errichtet . . . haben."[4] In der durchstochenen Seite Jesu, sagt Augustin, wurde gewissermaßen die Lebenspforte eröffnet, aus welcher die Sakramente der Kirche flossen, ohne welche man zum wahren Leben nicht gelangt.[5] Aus der Seite Christi floß Blut und Wasser, d. i. die Sakramente, durch welche die Kirche erbaut wird.[6] Augustin meint hier offenbar die Sakramente der Taufe und Eucharistie, wovon jedes in seiner Weise „die Erbauung" der Kirche bewirkt: die Taufe, insofern sie die Verbindung mit der sichtbaren Kirche und mit Christus, ihrem unsichtbaren Haupte, zustande bringt; die Eucharistie, indem sie diese Verbindung festigt und vollendet. . . . Sehr häufig bezeichnet Augustin nach dem Vorbilde Cyprians die Eucharistie als ein **Sinnbild** der Einheit der Kirche unter Berufung auf 1. Kor. 10, 17: *εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν.* Wie nämlich das eine Brot aus vielen Körnern besteht und der Wein aus vielen Beeren bereitet ist, so sind wir alle ein Leib in Christo, eine Kirche.[7] . . . So ist die Eucharistie eine beständige Mahnung, daß wir im Leibe Christi sein sollen als seine Glieder, indem wir sein Fleisch essen und die Einheit nicht

---

[1] C. Cresc. l. 2, c. 7, 9, 10, 12 (M. XLIII, 472 u. 473). [2] Ep. 61 (al. 225) 2 (M. XXXIII, 229). S. 37 (al. de div. 45) c. 17, 27 (M. XXXVIII, 233); En. in Ps. 54, 19 (M. XXXVI, 641). [3] Ep. 185 (al. 50) 10, 46 (M. XXXIII, 813). [4] Ep. 43 (al. 162), 2, 4 (M. XXXIII, 161). [5] In Io. tract. 120, 2 (M. XXXV, 1953). [6] De civ. D. l. 22, 17 (M. XLI, 779). (Alle diese Belege zitiert von Specht a. a. O. und von mir bei Migne nachgeprüft; zu den beiden letzten vgl. o. S. 18 die Stelle in den libr. c. Faust.!)

[7] In Io. tract. 26, 17 (M. XXXV, 1614); Serm. 227 (al. de div. 83; M. XXXVIII, 110; s. u. S. 55 f.).

verlassen.[1] Wenn daher die Häretiker dieses Brot empfangen, dann empfangen sie ein Zeugnis gegen sich selbst, weil sie die Einheit nicht lieben. Die Eucharistie ist aber nicht bloß Symbol, sondern auch die bewirkende **Ursache** der Einheit der Kirche, ein wirkliches »vinculum unitatis«. Denn, sagt Augustin, wir sollen das Fleisch und Blut Christi genießen, damit wir als Glieder im Leibe des Herrn bleiben und von seinem Geiste genährt werden,[2] und er schreibt den Abfall mancher Schwachen in der Zeit der Verfolgung der Unterlassung des Empfanges der heiligen Eucharistie zu."[3]

Augustin hätte zu seiner Zeit sich kaum deutlicher, als er es in dem zur Rede stehenden Serm. 272 tut, zugunsten der realen Auffassung von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie aussprechen können. Wenn man seine ganze Auseinandersetzung voraussetzungslos liest, wird man kaum anders können, als mit Schwane zugestehen müssen: „Es fehlt nur noch das Wort transsubstantiatio, und wir haben im vorstehenden das (katholische) Dogma ebenso deutlich ausgedrückt als in den entsprechenden Dekreten des Konzils von Trient."[4] Zum wenigsten wird man zugeben müssen, daß sie zu den Stellen gehört, von denen Dorner sagt,[5] daß sie „deutlich von derselben (nämlich der realen Gegenwart des Leibes Christi) zu sprechen scheinen".

Und doch hat man schon gerade in dieser Stelle einen Hauptbeweis für die symbolische Auffassung der Gegenwart des Leibes Christi in der Eucharistie erkennen wollen. So behauptete M. Claude und Aubertin, Augustin gebe hier den noch nicht unterrichteten Neugetauften den ersten Aufschluß über die Eucharistielehre, und zwar ganz im Sinne des Calvinismus.

Bereits Arnauld[6] hat die Richtigkeit dieser Behauptung dargetan. Nirgends in der ganzen Rede findet sich eine Spur der calvinistischen Grundlehren bezüglich der Eucharistie, und doch hätte in einer ersten Belehrung solcher, welche noch gänzlich hinsichtlich

---

[1] In Io. tract. 27, 1 (M. XXXV, 1616).

[2] In Io. tract. 27, 11 (M. XXXV, 1620 s.).

[3] Ep. 228, 6. Wenn gar keine Priester da sind, welche die Eucharistie spenden, veniet lupus, . . . qui plerumque fideles apostatas esse persuasit, quibus quotidianum ministerium dominici corporis defuit (M. XXXIII, 1016).

[4] A. a. O. S. 1012. [5] A. a. O. S. 267.

[6] Arnauld l. c. III, p. 110, 116.

dieser Geheimlehre unwissend waren, klar hervorgehoben werden müssen, daß Brot und Wein nur Symbole des wirklichen Leibes des Herrn seien, daß dieser nur geistigerweise genossen werde, und daß nur nach dem Schema der übrigen Sakramente irgend eine Gnade an das äußere Zeichen des Brotes und Weines geknüpft sei, widrigenfalls die Neugetauften leicht einer irrigen Auffassung verfallen konnten.

Aubertin meint, der Satz: „das Brot ist der Leib Christi" wolle besagen: „das Brot bedeutet den Leib Christi;" das Brot sei also nur ein Symbol des Leibes. Die Neugetauften verstünden aber diesen Satz nicht, und daher fragten sie verwundert: Wie kann das Brot der Leib Christi sein und der Kelch sein Blut, da doch der Leib Christi von einer Jungfrau geboren wurde? usw. Auf diese ihre Frage gebe Augustin zur Antwort: „Dieses sind eben Geheimnisse, Sakramente, deshalb so genannt, weil in ihnen etwas anderes gesehen, als was erkannt wird. Was gesehen wird, hat eine körperliche Gestalt, was aber erkannt wird, hat eine geistige Frucht," d. h. Brot und Wein werden Leib und Blut Christi genannt, nicht als seien sie das wirklich, sondern als geheimnisvolle Sinnbilder, sacramenta, dieses Leibes und Blutes (Synekdoche!). Die Worte: „Etwas anderes wird gesehen" usw. könnten also nur den Sinn haben, der Geist, das gläubige Erfassen finde unter dem dem Auge sich darbietenden Zeichen etwas anderes angedeutet.[1] — Mit Recht weist Arnauld auf die Absurdität hin, daß die paar Worte: „diese werden deshalb Sakramente genannt" . . . bis „hat eine geistige Frucht" diesen angeblich Augustinischen Gedankengang den Neulingen zu klarem Verständnis zu bringen genügend gewesen seien, ja daß dieselben geradezu „ein Muster (!) einer streng calvinistischen Belehrung" seien.

Übrigens, bemerkt Arnauld weiter, wo sagt denn Augustin an unserer Stelle, daß die Symbole schlechtweg den Namen des durch sie symbolisierten Gegenstandes erhalten? Muß eine gar so gewundene Deutung nicht schon von vornherein unglaublich erscheinen, zumal wenn doch der zunächst liegende Wortsinn eine ganz logische und dem Zusammenhang entsprechende Deutung gibt?

Man beachte nur die sich anschließenden weiteren Sätze, und man wird einsehen, daß die Worte: „etwas anderes wird mit den

[1] Arnauld l. c. p. 117.

Augen gesehen," bis „hat eine geistige Frucht" einen allgemeinen Grundsatz aussprechen und erst die Einleitung zur folgenden Lösung der aufgeworfenen Frage bildet, wie das Brot der Leib Christi sein könne; diese Lösung wird dann im Hinblick auf 1. Kor. 12, 27, wie bereits oben hervorgehoben wurde, in der durch das eucharistische Brot symbolisierten und bewirkten Einigung mit dem mystischen Leibe Christi, der Kirche, gefunden, — ein zwar nicht bloß bei Augustin, sondern auch bei anderen Vätern gebräuchlicher, aber von Augustin, dem »doctor de ecclesia«, wie ihn Specht nach dem Vorgange anderer zutreffend nennt,[1] ganz besonders beliebter Gedanke, welcher für seine ganze Auseinandersetzung in dieser Ansprache den leitenden Faden bildet. Wir haben so in der ganzen Rede einen einheitlichen Gedanken, während nach der von Arnauld siegreich bekämpften Erklärung Claudes mit den Worten: „Willst du also den Leib Christi verstehen, so höre, was der Apostel sagt: Ihr seid der Leib Christi", eine ganz neue, mit dem Vorausgehenden gar nicht zusammenhängende Gedankenreihe beginnt; eine Schwierigkeit, welche wohl Claude selbst fühlen mochte, so daß er einfach das ergo (Corpus ergo Christi etc.) wegließ. Nach seiner Erklärung nämlich würde unter „Leib" zuerst der natürliche Leib Christi und dann von der Stelle: „Willst du also" (Corpus ergo Christi) plötzlich der mystische Leib verstanden sein.

Dabei kann Claude nur den einen Satz zu seinen Gunsten anführen: „Etwas anderes wird gesehen," aus welchem er schließen will, das Brot würde, obwohl nur ein Zeichen des Leibes Christi, doch „Leib Christi" genannt, weil die Zeichen den Namen der dadurch angedeuteten Sache bekämen. Mit demselben Rechte, bemerkt Arnauld satirisch, könnte man aber auch das Wasser „Hl. Geist" nennen, da ja auch das Wasser ein Sinnbild des Hl. Geistes sei.

Übrigens ist es ganz unrichtig, eine erstmalige Belehrung der Neophyten in vorwürfiger Ansprache erblicken zu wollen; sagt doch Augustin ausdrücklich: „Ihr habt euer Geheimnis empfangen" (Mysterium vestrum accepistis), und wissen wir ja auch aus der 18. Katechese Cyrills von Jerusalem, daß die Kommunikanten vor Empfang der heiligen Eucharistie, bezw. der Taufe am Karsamstag eine solche Belehrung bereits empfingen. Auch die

---

[1] A. a. O. S. 1.

Hörer der in Frage stehenden Rede mußten bereits, wenigstens hinsichtlich der wesentlichen Hauptsätze, bezüglich dessen, was sie in der vorausgegangenen Nacht empfangen, unterrichtet sein und sollen jetzt nur noch weiter in das tiefere Verständnis dieses Geheimnisses eingeführt werden.

Angenommen übrigens, Augustin nehme hier wirklich nur eine symbolische Gegenwart des Leibes Christi an, dann mußte er dies wenigstens jetzt deutlicher aussprechen, da doch ohnehin die Neophyten sehr leicht, als sie in der vorausgegangenen Nacht die Eucharistie empfingen, weil noch nicht so eingeweiht in die Geheimnislehren, im Glauben an den wirklichen Genuß des Leibes Christi befangen sein mußten, wenn sie dem Priester auf sein Wort „der Leib des Herrn" zur Bestätigung ihres Glaubens mit „Amen" antworteten, wie wir in unserer Rede erfahren.

Betrachtet man also die vorliegende Rede näher im Zusammenhang mit dem Anlaß, aus dem sie gehalten wurde, so wird man sich sagen müssen, daß bereits ein Unterricht über dies Sakrament, und wenn auch ein noch so kurzer, unserer Rede vorausgegangen sein muß. Darum brauchte Augustin jene Belehrung nicht erst noch einmal zu geben, sondern konnte sich darauf beschränken, die mystischen Beziehungen zwischen der sichtbaren Gestalt der Eucharistie und dem mystischen Leibe zu erörtern, in welchen der Empfänger durch den Genuß dieses Sakramentes fester eingegliedert werden solle. Wenn also die reale Gegenwart nicht eigens hervorgehoben wird, so folgt daraus noch nicht, daß Augustin deswegen überhaupt an dieser Stelle nichts von ihr wisse. „Hier ist die Gegenwart des Leibes und Blutes in der Eucharistie bereits vorausgesetzt und die Zugehörigkeit zur Kirche" (dem donatistischen Schisma gegenüber, wie wir früher bereits sahen) „für den fruchtbaren Empfang gefordert. Augustin sagt nicht, daß man durch das Abendmahl inkorporiert werde, sondern daß man als wahres Glied des Leibes Christi das Abendmahl empfangen soll, um das Geheimnis des Leibes Christi zu empfangen. Zwischen beiden Leibern besteht eine Analogie, aber beide bestehen für sich."[1]

Die Wahrheit von der Gegenwart des Leibes Christi voraussetzend

[1] Schanz a. a. O. S. 108.

fährt demgemäß Augustin weiter: „Was ihr sehet, ist das Brot und der Kelch, wie es euch eure Sinne verkünden; aber der Glaube sagt euch, daß das Brot der Leib Christi ist und der Kelch sein Blut."

Dieser doch klare und den Zuhörern offenbar bereits bekannte Satz konnte nun in den Zuhörern ein doppeltes Bedenken erregen, nämlich einmal, wie es möglich sei, daß der Leib Christi unter der Brotsgestalt gegenwärtig sei, oder zweitens, warum diese Gegenwart gerade unter der Gestalt des Brotes (und Weines) stattfinde.

Gegen Zweifel der ersten Art (bez. der Möglichkeit dieses sakramentalen Daseins des Leibes Christi) hatte Augustin nicht zu kämpfen; sonst hätte er unbedingt darüber sich unzweideutig aussprechen müssen; offenbar wird diese Möglichkeit, soweit sie etwa darzutun war, als durch die bereits früher erfolgte Belehrung bekannt vorausgesetzt; mithin kann es sich hier nur um Schwierigkeiten der zweiten Art (Kongruenz gerade der Symbole des Brotes und Weines) handeln; diesen gegenüber wird dargetan, „was dieses Geheimnis bedeute, was für ein hohes Geheimnis es in sich schließe".

Selbstverständlich muß eine Ähnlichkeit zwischen Zeichen und dadurch angedeuteter Sache vorhanden sein, wie Augustin selber Ep. 98, 9 (al. 23) (M. XXXIII, 364) bemerkt: Si enim sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sunt sacramenta, non haberent, omnino sacramenta non essent. Nun aber scheint dies bei der Eucharistie nicht der Fall zu sein, da es sich hier um Lebloses (Brot) auf der einen und Lebendiges (den Leib des Herrn) auf der anderen Seite handelt. Daher die Fragen: Quomodo est panis corpus eius? Quare ergo in pane? Nicht um die Realität, bezw. bloße Geistigkeit der Gegenwart dreht sich also die Frage; in diesem Falle wäre auch die von Augustin gegebene Lösung[1] ungenügend — die Realität steht seinen Hörern fest, sondern ganz entsprechend der spekulativen Methode des großen Kirchenlehrers soll die innere Berechtigung und Konvenienz gerade dieser Form der sakramentalen Daseinsweise dargetan werden. Man beachte nur, was unmittelbar auf die Erklärung folgt, daß

[1] Corpus ergo Christi si vis intelligere, Apostolum audi dicentem fidelibus: Vos autem estis corpus Christi et membra.

„das Brot der Leib und der Kelch das Blut Christi“ sei: Breviter quidem hoc dictum est, quod fidei forte sufficiat; sed fides instructionem desiderat. Und dann die nähere Darlegung der scheinbaren Schwierigkeit, eingeleitet mit den Worten: Potestis enim modo dicere mihi ... Potest enim in animo cuiusquam cogitatio talis suboriri, nämlich: Dominum N. I. Chr. noverimus, unde acceperit carnem etc. Wie also ist das Brot sein Leib und der Kelch sein Blut? In allen Umständen seines Lebens finden wir keine Ähnlichkeit mit Brot und Wein; wie können letztere also die sakramentalen Zeichen des Leibes Christi sein? Wo ist da die (zu einem Sakramente erforderliche) Ähnlichkeit zwischen Zeichen und Sache, sacramentum (= signum) und res?

Die so formulierte Frage konnte befriedigend durch den Nachweis gelöst werden, daß wirklich eine solche Ähnlichkeit vorhanden sei, und zwar findet Augustin, wie wir oben gesehen haben, darin, daß, wie das Brot aus mehreren Körnern zusammengesetzt sei, so auch der (mystische) Leib Christi aus der Zahl der Gläubigen.

Deshalb gibt er auf die gestellte Frage zur Antwort: Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritualem, und weist nur auf die bekannte Paulinische Stelle vom mystischen Leibe hin, welchen die Gläubigen ausmachen, um daran die Folgerung zu knüpfen: Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est: mysterium vestrum accipitis, und die Mahnung (gegenüber der schismatischen Lossagung von der Einheit der Kirche, welch letztere von Augustin immer wieder so nachdrücklich betont wird)[1]: Esto membrum corporis Christi, ut verum sit »Amen«, welche Mahnung im unmittelbar vorhergehenden Satze begründet wird: Audis enim (beim Empfange der Eucharistie): ‚Corpus Christi‘ et respondes ‚Amen.‘

Die Paulinische Stelle ist unserem Kirchenvater also der Schlüssel zur Lösung der aufgeworfenen Schwierigkeit. Der nähere Nachweis wird nun eingeleitet mit den nochmals die bereits vorher

---

[1] Vgl. die ganze oben angeführte Schrift von Specht: Die Einheit der Kirche nach dem hl. Augustinus, bes. aber ebenda S. 2.

gestellte Frage Quomodo est panis corpus eius? wiederholenden Worten: Quare ergo in pane? Augustin erklärt hierbei, damit ihn niemand zeihen könne, die Worte des hl. Paulus willkürlich auszulegen, daß er nichts von Eigenem beibringe, sondern ganz den Apostel selbst sprechen lasse, der, wo er auf dieses Geheimnis (vom mystischen Leibe) zu sprechen komme, sage: „Ein Brot, ein Leib sind wir viele." „Hier ist Einheit, Wahrheit, Frömmigkeit, Liebe", fügt er bei und fährt dann fort: „Ein Brot: wer ist dies eine Brot? Ein Leib sind wir viele. Beachtet, daß das Brot nicht aus einem einzigen Korn, sondern aus vielen entstanden ist. Als an euch der Exorzismus vorgenommen wurde, wurdet ihr gewissermaßen unter dem Mühlstein gemahlen; bei eurer Taufe wurdet ihr gewissermaßen besprengt, und als ihr das Feuer des Hl. Geistes empfinget, wurdet ihr sozusagen als Brot gebacken."

Wiederum wird die Mahnung angefügt: „Seid also, was ihr sehet, und empfanget, was ihr seid" und dann in gleicher Weise auch die Symbolik des Weines dargetan, welche vom Apostel, wenn auch nicht ausgesprochen, so doch durch die von ihm gegebene Symbolik des Brotes hinlänglich angedeutet werde. „Denn wie um die sichtbare Gestalt des Brotes zu bereiten, viele Körner in einen Leib vereinigt werden, um zu versinnbilden, was die Hl. Schrift sagt: „Sie waren ein Herz und eine Seele in der Richtung auf Gott, ebenso ist es mit dem Weine. Beachtet, Brüder, wie der Wein entsteht: viele Beeren hängen über der Kelter, aber der Saft dieser Beeren wird in der Einheit zusammengemischt."[1]

Die Eucharistie ist eben Symbol der Einheit der aus der Vereinigung der Christgläubigen gebildeten Kirche und deren bewirkende

---

[1] Ähnlich Serm. 229 sowie De pecc. et rem. pecc. 1, 26, 39: Porro, quia parvulos baptizandos esse concedunt, quia contra auctoritatem universae ecclesiae procul dubio per Dominum et Apostolos traditam venire non possunt, concedant oportet eos egere illis beneficiis mediatoris, ut ablati per sacramentum caritatemque fidelium ac si incorporatio Christi corpori, quod est ecclesia, reconcilientur Deo etc. Ebenso Tract. 26, 17 in Io. (M. XXXV, 1614): Unser Herr Jesus hat uns seinen Leib und sein Blut hinterlassen in Dingen, welche aus mehreren in eins gebracht sind; denn das Brot, welches eins ist, ist gebildet aus mehreren Getreidekörnern und der Wein aus mehreren Weinbeeren.

Ursache. — Dieser Lieblingsgedanke Augustins[1] ist diesem also auch der Schlüssel zur Lösung der von ihm aufgeworfenen Frage, worin die Ähnlichkeit zwischen dem Brote und dem Sakramente der Eucharistie bestehe, nämlich darin, daß die sakramentale Gestalt (das Brot) auf diese sakramentale Wirkung der Eucharistie, nämlich die Einheit, hinweise.

Aus der bisherigen Auseinandersetzung dürfte sich als unzweifelhaft ergeben, daß Dorner wohl recht hat, insofern Augustin „seinem ganzen kirchlichen Standpunkte gemäß“ ganz besonderes Gewicht auf die durch die Eucharistie befestigte und vollendete Einheit mit dem corpus mysticum, d. i. der Kirche, legt, daß es aber zu weit geht, in Stellen wie die besprochenen einen Ausschluß der realen Gegenwart des corpus verum erblicken zu wollen, wie es Dorner bezüglich unserer Stelle anzunehmen scheint.[2] Es lag für Augustin kein Grund vor, die reale Gegenwart besonders zu betonen, aber nichts berechtigt uns, daraus zu schließen, als würde wenigstens in Stellen wie der besprochenen diese durchaus in Abrede gestellt und als erblicke Augustinus im Abendmahl lediglich ein „unentbehrliches Mittel zur Seligkeit, indem durch dasselbe der einzelne der Kirche inkorporiert wird und dadurch[3] mit Christus in Verbindung kommt,“[4] so daß unter dem corpus Christi auch dann, wenn an anderen Stellen deutlich von der realen Gegenwart gesprochen zu werden scheine (wie z. B. in der noch zu besprechenden Stelle Ps. 33, s. 1, 10), „man unter corpus nicht Christi realen Leib verstehen muß,“[5] sondern immer nur das Symbol seines Leibes, die Kirche.

Wenn Harnack[6] den Satz aufstellt und gerade unsere Stelle zum Beweis dafür heranzieht, nach Augustin sei „die res sacramenti die unsichtbare Inkorporation in den Leib Christi und das Abendmahlsopfer das sacrificium caritatis seu pacis und so sei mit dem Wesen des Abendmahls die katholische Kirche schon immer mitgesetzt. . . Augustin halte hier die überlieferte Auffassung, man dürfe bei „Leib Christi“ im Abendmahl an alle Vorstellungen denken, die mit diesem Worte verbunden wurden (der Leib ist πνευματικόν, ist selbst Geist, ist die Kirche usw.) fest,

---

[1] Vgl. das o. S. 45 Gesagte! [2] A. a. O. S. 263 u. 270. [3] Von Dorner unterstrichen. [4] A. a. O. S. 273. [5] Vgl. a. a. O. S. 267 u. dazu 270. [6] A. a. O. S. 148, A. 1.

bevorzuge aber die letztere und lasse wie die alte Kirche die Sündenvergebung zurücktreten," so können wir ihm der bisherigen Erörterung zufolge in dieser auf Dorner sich stützenden allzustarken Betonung des Kirchenbegriffs Augustins nicht beistimmen. Wir müssen vielmehr Schanz beistimmen, wenn er sagt, die Inkorporation könne nicht das Wesen des Sakramentes ausmachen, sondern „dieselbe ist einerseits die Voraussetzung des nützlichen Empfanges und erhält anderseits eine Bekräftigung und Stärkung durch den Empfang des Leibes Christi. Nur insofern ist mit dem Leibe Christi in der Eucharistie der Leib Christi in der Kirche gleichgesetzt."[1]

Dieselben Gedanken, fast mit denselben Wendungen, wie im Serm. 272 finden sich auch im Serm. 227 (al. 83 de div.), wo ebenfalls die Neophyten über die Kongruenz der eucharistischen Materie belehrt werden (M. XXXVIII, 1099 ff.).

„Ich hatte euch versprochen, in einer Predigt das Sakrament des Tisches des Herrn auseinanderzusetzen, welches ihr gegenwärtig sehet und dessen ihr heute nacht teilhaftig geworden seid. Ihr müsset wissen, was ihr empfangen habt und künftig empfangen werdet und täglich empfangen müsset."

Welches ist nun die Erklärung, die gegeben wird?

»Panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi. Calix ille, imo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi.«

Indes dieser Satz ist den Neugetauften kein unbekannter mehr; darüber mußten sie bereits unterrichtet sein, bevor sie zum Tisch des Herrn zugelassen wurden, und darum begnügt sich der hl. Lehrer, ihn kurz zu wiederholen als notwendige Grundlage der nun folgenden Erörterung seines eigentlichen Themas, das mit dem in der oben besprochenen Rede behandelten identisch ist, nämlich: Warum gibt uns der Herr seinen Leib und sein Blut in diesem Sakramente gerade unter der Gestalt des Brotes und Weines? Und wie die Frage, so ist auch die Antwort wieder dieselbe wie dort: Commendatur vobis in isto pane, quomodo unitatem amare debeatis. Hier wie dort hatte er keinen Anlaß, die von niemand in Abrede gestellte Gegenwart des Leibes des Herrn zu beweisen; hier

[1] A. a. O. S. 107.

wie dort konnte er diese als feststehende, wenn auch noch nicht in der Deutlichkeit des Tridentinums festgesetzte Glaubenswahrheit voraussetzen: das, woran ihm gelegen sein mußte, das war die Betonung der kirchlichen Einheit gegenüber dem donatistischen Schisma; diese Einheit mit der einen wahren Kirche war immer wieder der Hauptpunkt, um welchen sich alles andere in dieser Epoche seiner schriftstellerischen wie rednerischen Wirksamkeit schließlich bewegte. Was Specht in anderem Zusammenhange sagt,[1] das gilt auch gegenüber der Behauptung Dorners, „man werde nicht nachweisen können, daß Augustin irgendwie ein großes Gewicht auf die Gegenwart des realen Leibes Christi gelegt habe", sofern daraus der Schluß gezogen werden will, als müßten „die Stellen, welche dafür zu sprechen scheinen, nicht notwendig dahin verstanden werden", sondern, falls man nicht einen unausgleichbaren Widerspruch bei ihm annehmen wolle, mit jenen (durch symbolische Deutung) in Einklang gebracht werden, welche (nach Dorners Meinung) „die Gegenwart des Leibes ausschließen":[2] „Augustin hat kein System der Theologie geschrieben. Namentlich seine verschiedenen Werke gegen die Donatisten sind Gelegenheitsschriften, in welchen er diesen oder jenen Punkt, der gerade in Frage kam, einläßlicher bespricht." „Warum also bei ihm in so exklusiver Weise Aufschluß über eine Sache gerade in einer solchen Schrift (bezw. hier Rede) suchen, die von dieser Sache nicht eigentlich handelt?"[3]

Auch hier wie in der 272. Rede stützt Augustin sich demgemäß auf das Wort des Apostels 1. Kor. 10, 17: »Unus panis, unum corpus multi sumus« und findet diese durch die Eucharistie versinnbildete und zugleich bewirkte Vereinigung der vielen Empfänger dieses Sakramentes zur Einheit des geistigen Leibes Christi, der Kirche, in der Vereinigung der vielen Weizenkörner zu dem einen Brote und der vielen Beeren zu dem einen Weine angedeutet.

Dieser Gedanke wird des näheren ausgeführt unter Beibehaltung des durch die von Christus gewählte Materie des Sakramentes nahegelegten Bildes. Wie die Getreidekörner zuerst unter

---

[1] Nämlich bez. der Stellung zum Primat des Papstes; Specht a. a. O. S. 74.

[2] Dorner a. a. O. S. 279.

[3] Specht a. a. O. S. 73 f.

dem Mühlstein, so wurden die jetzt Neugetauften zuerst gleichsam gemahlen durch das lange voraufgegangene Fasten und das Sakrament des Exorzismus; wie die Körner dann abgewaschen wurden, so auch die Neophyten durch das Taufwasser. Aber erst durch das Backen im Feuer wird die Teichmasse zum Brote, und so bedarf auch der Getaufte zuerst noch des Feuers des heiligen Chrismas; „denn das Öl unseres Feuers ist das Sakrament des Hl. Geistes." Accedit ergo Spiritus S., post aquam ignis: et efficimini panis, quod est corpus Christi. Et ideo unitas quodam modo significatur.« Damit ist der von ihm eingangs aufgestellte Satz bewiesen: Si bene accepistis, vos estis, quod accepistis. . . . Commendatur vobis in isto pane, quomodo unitatem amare debeatis.

Wilden[1] beruft sich auf die in Rede stehende Stelle unter weiterem Hinweis auf die noch später (S. 65 bezw. S. 86 ff.) zu besprechenden Äußerungen des Serm. ined. 6 (M. XLVI, 834 ff.) und Tract. in Io. 26, 15. 18 (M. XXXV, 1613 s.) als „unumstößlichen" Beweis, „daß Augustin eine wirkliche Transsubstantiation gelehrt hat": Panis ille, quem videtis in altari, **sanctificatus** per verbum Dei, corpus est Christi, und analog: calix ille, imo, quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi.

Dorner hingegen will eine reale Anwesenheit und einen realen Genuß des Leibes Christi, selbst bei dem Opfer,[2] und noch viel weniger gar eine Transsubstantiation an all den für eine Konsekration sprechenden Stellen[3] nicht zugeben. Unter dem corpus Christi sei stets nur die „Gemeinde", d. i. die Kirche, zu verstehen; im wesentlichen sehe Augustin in dem Abendmahl das Sakrament der Inkorporation in die Kirche.[4] Ausdrücke und Redewendungen, welche, wie an unserer Stelle, für eine Verwandlung der Elemente zu sprechen schienen, oder, um mit Dorner zu reden, „in späterer Zeit gebraucht, mißverständlich sein würden", könnten hier nur bedeuten, „daß durch die Konsekration der Elemente durch das Wort das Sakrament entsteht, in welchem man dem corpus Christi inkorporiert wird". „Man wird nicht irren, wenn man dem Sinne nach die Worte: panis fit corpus Christi (Serm. 71, 17) übersetzte:

---

[1] A. a. O. S. 40. [2] Dorner a. a. O. S. 266. [3] A. a. O. S. 272, Anm. 2. [4] S. 263; vgl. auch S. 269.

Das Brot wird das Zeichen, unter welchem in das corpus Christi die Teilnehmenden aufgenommen werden und in diesem Sinne das corpus Christi empfangen."

Aus dem Vergleiche mit dem zu Serm. 272 Gesagten ergibt sich indessen, daß Augustin als die einzige und eigentliche res sacramenti keineswegs die Inkorporation in den mystischen Leib Christi bezeichnen will, so daß die Eucharistie bloß insofern und nicht mehr der Leib Christi wäre, als die Vielheit der Christen zusammen es ist: im Gegenteil, die Gemeinschaft, welche wir mit Christo durch die Taufe und die dadurch erlangte Gnade bereits eingehen, erhält erst durch die Eucharistie ihre Vollendung; erst durch sie werden wir im eigentlichen Sinne ein (geistiger) Leib und so ein Nachbild des durch die von Christus gewählten und angeordneten Zeichen von Brot und Wein versinnbildeten wahren Leibes Christi.

Man kann demgegenüber nicht geltend machen, daß Augustin im Anschluß an die oben erwähnten Worte: Accedit ergo spiritus sanctus . . . et efficimini panis, quod est corpus Christi, et ideo unitas quodam modo significatur also fortfährt: Deinde post sanctificationem sacrificii Dei, quia nos ipsos voluit esse sacrificium suum, quod demonstratum est, ubi impositum est primum illud, sacrificium Dei et nos, i. e. signum rei, quod sumus: ecce ubi est peracta sanctificatio, dicimus orationem Dominicam, quam accepistis et reddidistis. Dorner freilich will diese Stelle nebst einigen anderen als Beweis dafür geltend machen, daß Augustinus zwar die Eucharistie nicht bloß als Mahl, sondern auch unleugbar als Opfer betrachtet, daß aber unter diesem Opfer keine „neue Opferung des Leibes Christi" zu verstehen sei, sondern „nach einer Reihe von Stellen diese oblatio eine Selbstaufopferung der Kirche ist";[1] in demselben kann der einzelne als Glied der Kirche sich Gott darbringen, indem die Kirche hier sich selbst ihm darbringt."[2] Davon, daß „der Priester das sacramentum conficiendi corporis et sanguinis Christi haben müßte", sei bei Augustinus „nichts zu finden".[3]

Wenn auch hier die am Opfer und der Kommunionfeier teilnehmenden Gläubigen selbst als ein „Opfer Gottes, d. h. ein Zeichen

---

[1] A. a. O. S. 270. [2] S. 273. [3] S. 270.

der Sache" bezeichnet werden, so ist doch damit nicht gesagt, daß die Christen durch die Kommunion erst inkorporiert werden, sondern sie sind bereits Glieder am Leibe Christi und empfangen als solche würdig und fruchtbar den Leib Christi und befestigen dadurch das Band der Liebe und Eintracht. Auch ist damit eine Darbringung des wahren Leibes Christi keineswegs in Abrede gestellt, wie Dorner annimmt, wenn er sagt,[1] bei Augustin wiege das Selbstopfer der Kirche in der Eucharistie vor, und Christus komme nur in Betracht, sofern er untrennbar von seinem corpus sei. Nicht erst „dadurch, daß der einzelne der Kirche inkorporiert wird, kommt er mit Christus in Verbindung,"[2] sondern es findet ein wirklicher Empfang seines Leibes, eine wirkliche Einigung mit demselben durch den Genuß des Abendmahls statt (und dadurch allerdings eine geistige Mitopferung mit ihm als dem Haupte des mystischen Leibes, dessen Glied der einzelne bereits durch die Taufe ist und durch das Abendmahl in erhöhtem Maße wird).

Deshalb folgt auch hier wieder eine Warnung vor der unwürdigen Kommunion: Magna ergo sacramenta et valde magna, fährt Augustin weiter fort. Vultis nosse, quomodo commendentur? Ait Apostolus: »Qui manducat . . . indigne, reus« etc. Quid est indigne accipere? Invidenter accipere, contemptibiliter accipere. Non tibi videatur vile, quia vides. Quod vides, transit: sed quod significatur invisibile, non transit, sed permanet etc. Sic ergo accipite, ut vos cogitetis, ut unitatem in corde habeatis, sursum cor semper figatis. Diese Warnung vor dem unwürdigen Empfange und Mahnung zum Festhalten an der Einheit mit der Kirche ist nicht recht begreiflich, wenn, wie Dorner meint,[3] Augustinus „einen Genuß des realen Leibes nicht kennt" und bei Häretikern und Schismatikern das Sakrament einfach „leeres Zeichen wird". Dorner verwechselt auch hier wieder den fruchtbaren, nicht bloß sakramentalen, sondern auch geistigen, würdigen Empfang, der allerdings Augustin zufolge an die Einheit mit der Kirche gebunden ist, mit dem bloß äußerlichen, aber gerade weil ebenfalls wirklichen, darum unfruchtbaren und Verderben bringenden Empfang des Leibes Christi in diesem Sakramente, wenn

---

[1] A. a. O. S. 272. [2] So Dorner a. a. O. S. 273. [3] A. a. O. S. 224 u. Anm. 1.

er u. a. mit Bezugnahme auf den in Rede stehenden Serm. 272 meint, weil dies Sakrament keinen Charakter verleihe, werde die Gültigkeit dieses Sakramentes bei Häretikern und Schismatikern illusorisch und es sinke zum leeren Zeichen herab; nur das könne er festhalten, „daß das Zeichen an sich heilig sei und als heiliges Zeichen durch Ketzer und Schismatiker entweiht ihnen zum Verderben gereiche, womit aber eine volle Gültigkeit des Sakramentes nicht gegeben ist";[1] „die Unreinen haben an dem corpus zwar nicht teil; sie essen es nicht re, sondern sacramento tenus;" die heilsame Wirkung decke sich hier mit der Gültigkeit(!). „Nur das Zeichen an sich kann als ein immer und überall heiliges betrachtet und nur in diesem Sinne dem Abendmahl unter allen Umständen Gültigkeit zugeschrieben werden."[2]

Wäre der eucharistische Leib Christi, der im Abendmahl unter den Symbolen (Gestalten) von Brot und Wein genossen wird, identisch mit der Kirche, somit die res sacramenti die Inkorporation, wie Dorner will, dann müßte, wie Schanz[3] richtig bemerkt, „jeder durch die Kommunion inkorporiert werden und die daran geknüpften Verheißungen erlangen;" so aber erlangen diese Verheißungen nur jene, welche der Kirche inkorporiert sind und bleiben und durch würdigen Empfang dieses Sakramentes das Band der Liebe und Eintracht mit ihr noch fester knüpfen. „Zwischen dem Leibe Christi und der Kirche besteht also eine wechselseitige Beziehung unbeschadet ihres realen Unterschiedes. Der Leib Christi in der Eucharistie ist aber zugleich die lebendige Kraft für den Leib der Kirche; das Fortleben des Gottmenschen unter den Gestalten von Brot und Wein gibt dem Fortleben desselben in der Kirche als seinem (mystischen) Leibe den realen Grund und die mystische Bedeutung." Der eucharistische Leib Christi ist das Forterhaltungsprinzip wie auch beständiges Vorbild des Fortlebens für die Gesamtkirche sowohl wie auch für die Einzelglieder derselben. Wie der eucharistische Leib trotz des Genusses der Gestalt desselben im Abendmahl nicht aufgezehrt wird, so wird auch die Kirche fortbestehen, und so sollen auch die Gläubigen — das ist die moralische Anwendung, welche zum Schluß an die vorausgegangene Erörterung

---

[1] A. a. O. S. 274. [2] A. a. O. S. 275. Vgl. das o. S. 25 ff. Gesagte. [3] Schanz a. a. O. S. 109.

geknüpft wird — die Einigkeit bewahren und nicht auf die vergänglichen Erdengüter, sondern auf die unvergänglichen himmlischen Güter ihren Sinn hinrichten.[1]

Die von Augustinus so nachdrücklich betonte mystische Einigung zum Leibe der Kirche, welche er in dem eucharistischen Genuß symbolisiert und befestigt sieht, ist all dem Gesagten zufolge kein Gegenbeweis gegen die Annahme der realen Präsenz des Leibes Christi, und sind wir darum nicht bloß berechtigt, sondern verpflichtet, die an sich klaren Worte Augustins in demselben Sinne zu verstehen, wie es der Wortlaut und die Lehre der übrigen Väter nahelegt: Panis ille quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi:[2] sobald das Brot „geheiligt" ist, ist es nicht mehr Brot, sondern der Leib des Herrn, m. a. W. es wird durch das Wort Gottes zum Leibe des Herrn, und zwar zum realen Leibe. Diese Stelle dürfte demnach trotz der gegenteiligen Behauptung Dorners in Wirklichkeit denn doch ein Beweis dafür sein, daß Augustin tatsächlich eine Transsubstantiation annimmt; sanctificatus ist im Sinne des späteren consecratus = umgewandelt (durch die heiligen Worte) zu nehmen. Der eucharistische Leib ist wirklich, wie Schwane[3] behauptet, identisch mit dem Opferleibe Christi am Kreuze, wie die sich anschließenden Worte besagen: Per ista (Brot und Kelch) voluit D. Chr. commendare corpus et sanguinem suum, quem pro nobis fudit in remissionem peccatorum. Die Annahme eines bloßen „Selbstopfers der Kirche", wie Dorner meint,[4] wird dem vollen Verständnis der angeführten Augustinischen Stelle nicht gerecht.

Damit stellen wir nicht in Abrede, daß Augustin im Empfang des Abendmahls die äußere Darstellung der geistigen Vereinigung der Gläubigen zu dem einen gemeinsamen Leibe der Kirche

[1] Non tibi videatur vile, quia vides. Quod vides, transit: sed quod significatur invisibile, non transit, sed permanet. Ecce accipitur, comeditur, consumitur: numquid corpus Christi consumitur? numquid membra Christi consumuntur? Absit! Hic mundantur, ibi coronantur. Manebit ergo, quod significatur, aeternaliter, quamquam transire videatur. Sic ergo accipite, ut vos cogitetis, ut unitatem in corde habeatis, sursum cor semper figatis. . . Quia quomodo hic non videtis et creditis, visuri estis illic, ubi sine fine gaudebitis (Serm. 227 fin.).

[2] Und analog: quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi.

[3] A. a. O. S. 1012. [4] A. a. O. S. 272.

erblickt und diese vergeistigte Auffassung vielfach (so in den beiden zuletzt besprochenen Sermones) in einer Weise hervorkehrt, daß ihm der Empfang der Eucharistie gleichsam als Symbol der vollen geistigen Vereinigung mit Christus und seinem geheimnisvollen Leibe, der Kirche, erscheint.

Damit ist aber keineswegs gesagt, daß das Abendmahl bloß Symbol sei; Symbol ist es vielmehr bloß in ähnlicher Weise, wie das Manna in der Wüste Symbol des Abendmahls gewesen. Wenn nämlich die Väter in der Wüste das Manna im Hinblick auf den kommenden Erlöser mit geistigem Verständnis genossen, nahmen sie geistigerweise an derselben Speise teil, welche wir empfangen, wenn wir mit gläubigem und reinem Herzen kommunizieren. So Serm. 352, 3 (M. XXXIX, 1551—1553): Breviter ergo dixerim: quicunque in manna Christum intellexerunt, eundem quem nos cibum spiritualem manducaverunt; quicunque autem de manna solam saturietatem quaesierunt, patres infidelium manducaverunt et mortui sunt.

Ein deutlicher Beleg für die wirkliche Gegenwart des Blutes Christi in der Eucharistie ist Serm. 310, wo es heißt, daß an demselben Ort, an welchem der hl. Bischof Cyprian sein Blut für Christus vergossen habe, heute das Blut Christi getrunken werde: ibi hodie venerans multitudo . . . bibit sanguinem Christi. Et tanto dulcius in illo loco . . . sanguis bibitur Christi, quanto devotius ibi propter nomen Christi sanguis fusus est Cypriani. (M. XXXVIII, 1413.) Man halte damit zusammen den Vergleich zwischen dem Blute Christi und dem Blute des hl. Diakons Laurentius Serm. 304 (M. l. c. 1395): in ipsa enim ecclesia . . . diaconi gerebat officium. Ibi sacrum Christi sanguinem ministravit: ibi pro Christi homine suum sanguinem fudit. Beide Vergleiche ergäben keinen Sinn, wenn Augustin unter dem auf dem Altare bei der eucharistischen Feier geopferten Blute Christi nicht dessen wirkliches Blut, sondern nur ein Sinnbild desselben verstanden wissen wollte.

Eine für die eigenartige Auffassung Augustins von der Eucharistie sehr wichtige und bezeichnende Stelle findet sich Serm. 131 (XXXVIII, 729), wo bei der Erklärung von Joh. 6[1] der geistige

[1] Vgl. die eingehendere Erklärung der Verheißungsrede Tract. 26 u. 27 (u. S. 86 ff.).

Genuß in einer Weise betont wird, daß man wirklich den Eindruck bekommen könnte, als finde nur ein geistiger Genuß statt: Audivimus veracem magistrum, divinum redemptorem, humanum salvatorem, commendantem nobis pretium nostrum sanguinem suum. Locutus est enim de corpore et sanguine suo; corpus dixit escam, sanguinem potum. Sacramentum fidelium cognoscunt fideles. Cum ergo commendans talem escam et talem potum diceret: »Nisi manducaveritis carnem meam . . . non habebitis vitam in vobis«, scandalizati sunt discipuli eius . . . plurimi. . . Quid ergo respondit? »Hoc vos scandalizat?« . . . Quid sibi vult: »Hoc vos scandalizat?« Putatis quia de hoc corpore meo, quod videtis, partes facturus sum et membra mea concisurus et vobis daturus? Quid, »si ergo videritis filium hominis ascendentem, ubi erat prius?« Certe: qui integer ascendere potuit, consumi non potuit. Ergo et de corpore et sanguine suo dedit vobis salubrem refectionem et tam magnam breviter solvit de sua integritate quaestionem. . . Vita unicuique erit corpus et sanguis Christi, si quod in sacramento **visibiliter** sumitur, in ipsa veritate **spiritualiter** manducetur, **spiritualiter** bibatur.

Indes der ganze Zusammenhang läßt deutlich genug erkennen, daß auch hier der geistige Genuß nicht im Gegensatz zum wirklichen, sondern zum fleischlichen im Sinne der Kapharnaiten zu verstehen ist. Diese Auffassung legt uns auch die folgende Rede Serm. 132 (M. l. c. 734 ss.) nahe, in welcher nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht wird, daß hier ein wirklicher Empfang des Leibes und Blutes des Herrn stattfindet, zu dem Zwecke, vor dem unwürdigen Genusse desselben zu warnen. Sicut audivimus, cum sanctum evangelium legeretur, Dominus Iesus Christus exhortatus est promissione vitae aeterna ad manducandum carnem suam et bibendum sanguinem suum. Qui audistis haec, nondum omnes intellexistis. Qui enim baptizati et fideles estis, quid dixerit, nostis. Qui autem inter nos catechumeni vel audientes vocantur, potuerunt esse, cum legeretur, audientes, numquid et intellegentes? Darum will Augustin sich an beide Klassen seiner Zuhörer wenden: Qui iam manducant carnem Domini et bibunt sanguinem eius, cogitent, quid manducent et bibant. Qui autem nondum manducant et nondum bibunt, ad tales epulas invitati festinent. Per istos dies magistri pascunt, Christus quotidie

pascit, mensa ipsius est illa in medio constituta. Die Katechumenen sollen nun das Glaubensbekenntnis ablegen und sich taufen lassen; dann werde ihnen der bisher für sie noch verborgene Sinn der Worte Jesu offenbar werden. Quod enim dixit Dominus Iesus, iam fideles norunt. . . Si te non excitat festivitas (Osterfest), ducat ipsa curiositas, ut scias, quid dictum sit: »Qui manducat meam carnem. . .« Man sieht, wie geheimnisvoll und zurückhaltend Augustinus sich hier ausdrückt, offenbar mit Rücksicht auf die Arkandisziplin, der zufolge erst die Getauften über die heiligen Geheimnisse Aufklärung erhalten durften.

An die Aufforderung der Katechumenen, sich zur Taufe vorzubereiten, um zum Mahle des Herrn zugelassen werden zu können, schließt sich die Ermahnung an die Gläubigen, in erster Linie die Eheleute, durch würdigen Empfang der Kommunion den Katechumenen ein gutes Beispiel zu geben, damit letztere nicht durch Nachahmung des schlechten Beispiels der Getauften verloren gehen. Serm. 132, 2 (M. XXXVIII, 735).

So eindringlich und nachdrucksvoll, wie es hier geschieht, und dabei doch mit einer solch heiligen Scheu, in Gegenwart der noch nicht eingeweihten Katechumenen sich näher über das, was im Abendmahl empfangen werde, auszusprechen, konnte Augustin nicht reden, wenn er nur einen rein geistigen Empfang des Leibes Christi angenommen hätte. Dagegen finden seine Worte volle Erklärung unter der Voraussetzung eines wirklichen Genusses des Leibes und Blutes, welcher freilich, soll er nicht statt zum Heile zum Unsegen umschlagen, nicht ein bloß äußerlicher, mechanischer, sondern zugleich ein geistiger Genuß sein muß. Wenn also Augustin auch den geistigen Genuß gerne betont, so schließt das den wirklichen Genuß keineswegs aus, hat ihn vielmehr zur (wegen der Arkandisziplin nicht eigens hervorgehobenen) Voraussetzung.

Im Zusammenhalt damit wird man auch Serm. 9, 10, 14 (M. XXXIII, 85) die Beweiskraft nicht absprechen können trotz Dorner, der da meint: „Freilich, wenn Augustin Serm. 9, 10, 14 sagt: Nosti, quid manduces, quid bibas, immo quem manduces, quem bibas, so ist damit nicht mehr gesagt als in dem Ausdruck: das Abendmahl sei corpus und sanguis Christi, den er nach seiner

eigenen Bemerkung[1] secundum quendum modum gebrauchen wissen will" (nämlich, wie Dorner annimmt, im Sinne der Gleichsetzung des corpus Christi mit der Kirche). Was hätte es sonst für einen Sinn, wenn, wie es hier geschieht, denen, welche die Unzucht für erlaubt hielten, da sie doch nicht Ehebruch sei, ans Herz gelegt wird, doch an ihren Lösepreis zu denken und zu beherzigen, „was oder vielmehr wen sie empfingen". Diese starke Hervorhebung „oder vielmehr wen sie empfingen" (quid . . . immo quem manduces, quem bibas) ist ein unleugbares Zeugnis zugunsten der realen Gegenwart. Würde Augustin nur einen geistigen Empfang annehmen, wie wollte man es dann erklären, wenn er z. B. auch in der noch näher zu besprechenden Stelle Serm. 71, 17 (M. XXXVIII, 15)[2] von den Unwürdigen behauptet, daß sie ebenso, wie es bei Judas der Fall gewesen, ipsam carnem manducent et ipsum sanguinem bibant? Das ist doch nur bei Annahme der von der Disposition des Empfängers nicht abhängigen realen Gegenwart verständlich. Jeder, welcher zum Abendmahl hinzutritt, empfängt den Leib des Herrn, auch der Unwürdige, letzterer freilich nicht in der vom Herrn beabsichtigten Weise und darum auch ohne die daran geknüpfte Heilswirkung, — aber dennoch ebenso wahrhaft und wirklich wie Judas (nach Augustins Meinung) das Fleisch, und Blut Christi selber in Wirklichkeit empfangen hat.

Danach wird man auch Stellen wie Serm. 57, 7 (M. XXXVIII, 395) als beweiskräftig für den realen Genuß ansehen müssen: Eucharistia panis noster quotidianus est: sed sic accipiamus illum, ut non solum ventre, sed et mente reficiamur. Das ist keine Leugnung des realen Genusses; dieser wird vielmehr mit den Worten »non solum ventre« bestätigt, jedoch verlangt, daß er zugleich geistig (et mente) sein müsse, ganz wie die nähere Untersuchung bei Serm. 131 ergeben hat. In diesem Sinne heißt es am letztgenannten Orte weiter: Virtus enim ipsa, quae ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corpus eius, effecti membra eius, simus, quod accipimus, woraus unter weiterer Berufung auf die bereits besprochenen Serm. 272 und 217 Dorner als unleugbar feststehend schließen möchte, daß „Augustin im wesentlichen in

---

[1] Ep. 98; vgl. jedoch die Besprechung der Stelle o. S. 35 ff.

[2] Näheres s. u. 3. Abschn., § 2.

dem Abendmahl das Sakrament der Inkorporation in die Kirche sieht"

An die oben S. 56 ff. besprochene Äußerung Augustins vom panis sanctificatus (Serm. 227) erinnert uns ein ähnlicher Gedanke des Serm. ined. VI (M. XLVI, 834—836),[1] welchen denn auch Wilden[2] nebst dem ersterwähnten Ausspruch als unumstößlichen Beweis dafür anführt, „daß Augustinus eine wirkliche Transsubstantiation gelehrt hat". Die Stelle lautet: Hoc quod videtis in mensa Domini, panis est et vinum; sed iste panis et vinum accedente verbo fit corpus et sanguis Verbi.

Dorner lehnt die Lehre von einer Wesenswandlung bei Augustin entschieden ab: „Was die Konsekration der Elemente betrifft, so redet Augustin zwar von dem sacramentum manibus Christi confectum. (Serm. 71, 17.)[3] Ja, er sagt sogar: Non omnis panis, sed accipiens benedictionem fit corpus Christi. (Serm. 234, 2.)[4] Allein hier Transsubstantiation zu finden, wie Wilden a. a. O. will, kann nicht angehen. Es ist dieses so zu verstehen, wie jenes fit (Tract. in Io. 80, 3),[5] wo es keinem einfällt, an eine Verwandlung der Elemente zu denken: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. So sagt er auch (Tract. in Io. 26, 13) mit Bezug auf das Abendmahl: fiant corpus Christi. Der Ausdruck, welcher, in späterer Zeit gebraucht, mißverständlich sein würde, kann hier nur bedeuten, daß durch die Konsekration der Elemente durch das Wort das Sakrament entsteht, in welchem man dem corpus Christi inkorporiert wird. Man wird nicht irren, wenn man dem Sinne nach die Worte panis fit corpus Christi übersetzte: Das Brot wird das Zeichen, unter welchem in das corpus Christi die Teilnehmenden aufgenommen werden und in diesem Sinne das corpus Christi empfangen. Es ist gerade das Eigentümliche des Augustinischen Abendmahlsbegriffes, daß er res und signum auseinanderhält und nur die Gläubigen die res, die Gnade empfangen, womit die Transsubstantiation ausgeschlossen ist."

---

[1] Über die Echtheit dieser später ed. Sermones vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 462. — Vgl. zu Serm. VI auch Serm. III der Serm. ined. (M. XLVI, 827).

[2] Wilden a. a. O. S. 40. [3] M. XXXVIII, 453. [4] L. c. 1116.

[5] Dorner a. a. O. S. 272, Anm. Vgl. dazu ebenda Vorwort S. VI.

Freilich sieht Dorner sich gezwungen, zuzugeben, daß an einzelnen Stellen von einem Empfange des Leibes und Blutes Christi auch durch Unwürdige die Rede ist; allein dies sei hier kein Widerspruch, da er ausdrücklich einen Empfang sacramento tenus (dem Zeichen nach) und re vera unterscheide: einen realen Genuß des Leibes und Blutes Christi seitens der Ungläubigen kenne Augustin nicht.[1] Denen, welche außerhalb der Kirche sich befinden, werde bloß das Zeichen gegeben, nicht aber die res, die gratia, — nämlich die incorporatio in den Leib Christi. Bei Häretikern und Schismatikern werde das Sakrament, auch wenn es gefeiert werde, zum leeren Zeichen. Nur das kann er festhalten, daß das Zeichen an sich heilig sei und als heiliges Zeichen durch Ketzer und Schismatiker entweiht ihnen zum Verderben gereiche, womit aber eine volle Gültigkeit des Sakramentes nicht gegeben sei. „Das Sakrament bleibt innerhalb der Kirche, auch wenn ein unwürdiger Priester es spendet, Sakrament, und die Unreinen haben an dem corpus zwar nicht teil; sie essen es nicht re, sondern sacramento tenus, darum aber werden die Gläubigen durch die Feier doch in das corpus der Kirche aufgenommen."[2]

Wäre dies wirklich die Ansicht Augustins, so wäre freilich die Annahme einer Wesenswandlung (Transsubstantiation) von Brot und Wein damit unvereinbar.

Allein Dorner hat seine Thesis nicht bewiesen. Die im vorausgehenden behandelten Stellen, zumal Serm. 227, haben uns zum allermindesten das gezeigt, daß der geistige Empfang und die geheimnisvolle Beziehung zum mystischen Leibe den Empfang des corpus verum in keiner Weise ausschließen, vielmehr denselben vorauszusetzen scheinen, ja nur unter dieser Voraussetzung einen völlig befriedigenden Sinn ergeben. Die Parallele mit Tract. in Io. 26, 13: fiant (sc. fideles) corpus Christi, si volunt vivere de spiritu (M. XXXV, 1613) beweist nichts gegen die Transsubstantiation; denn hier „bezieht sich das ‚Werden' auf die Empfänger, welche durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi selbst der Leib Christi werden, bezw. dadurch sich vorbereiten sollen. Der Glaube an das Sakrament des Altars ist dabei vorausgesetzt," wie Schanz

---

[1] A. a. O. S. 274, Anm. 1.

[2] A. a. O. S. 274 u. 275.

entgegenbemerkt, der dann mit Bezugnahme auf die (S. 65) von uns mitgeteilten Worte Dorners fortfährt: „Der Ausdruck, welcher, in späterer Zeit gebraucht, mißverstanden sein würde, kann also hier nicht nur bedeuten, daß durch die Konsekration der Elemente durch das Wort das Sakrament entsteht, in welchem man inkorporiert wird; denn es wird nicht gesagt, daß der Empfänger, sondern das Brot der Leib Christi werde. Man dürfte also doch irren, wenn man dem Sinne nach die Worte: panis fit corpus Christi übersetzen wolle: das Brot wird das Zeichen, unter welchem in das corpus Christi die Teilnehmenden aufgenommen werden und in diesem Sinne das corpus Christi empfangen; denn dieser Sinn ist durchaus nicht im Zusammenhange angedeutet;"[1] erst Dorner hat diesen Sinn willkürlich hineingetragen.

Man wird also, solange keine bessere Begründung gebracht werden kann, dabei bleiben müssen, wie es bereits oben (S. 59) geschehen ist, die Worte Serm. 227: Panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi, calix ille, imo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi wörtlich zu nehmen, selbst wenn die von Wilden zur Bekräftigung beigezogene Stelle des Serm. ined. 6 (M. XLVI, 835): Iste panis et hoc vinum accedente verbo fit corpus et sanguis Domini, die freilich ein weiterer Beweis zugunsten der Transsubstantiation wäre, unecht ist. In diesem wörtlichen Verständnisse werden wir durch die auch von Dorner angeführten weiteren Stellen Serm. 71, 17[2] und Serm. 234, 2[3] bestärkt, wenn auch dieser behauptet, hier Transsubstantiation zu finden könne nicht angehen.

„In der Tat ist hier von keiner Verwandlung die Rede, aber von einer Entstehung des Sakramentes durch das wirksame Wort.

---

[1] Schanz a. a. O. S. 103.

[2] Numquid et Iudas magistri venditor et traditor impius, quamvis primum ipsum manibus eius confectum sacramentum carnis et sanguinis eius cum ceteris discipulis . . . manducaret er biberet, mansit in Christo et Christus in eo? (M. XXXVIII, 453.)

[3] In fractione panis voluit se agnosci. Norunt fideles, quid dicam; norunt Christum in fractione panis. Non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi fit corpus Christi. (XXXVIII, 1116.)

Es wird also doch etwas, und zwar nicht bloß als ein äußeres Zeichen, sondern als ein Mittel zur Sündennachlassung. Wenden wir dies auf obige Stelle an, so heißt es nichts anderes als: durch den Segen Christi, d. h. durch das Aussprechen der Konsekrationsworte wird das Brot der Leib Christi, kommt der Leib Christi zustande. Dies kann aber doch nicht anders verstanden werden, als daß das Brot in den Leib (Christi) verwandelt wird." So mit Recht Schanz.[1] Mit anderen Worten: Augustin gebraucht zwar noch nicht den Ausdruck Transsubstantiation, Verwandlung, aber er lehrt sie tatsächlich, indem ihm zufolge das, was zuerst Brot war, nach der Segnung (accipiens benedictionem, Serm. 23, 4; sanctificatus, Serm. 227; accedente verbo, Serm. ined. 6) der Leib und das Blut Christi ist.

Bereits Döllinger äußerte sich in ähnlichem Sinne über die Lehre Augustins bezüglich dieser Frage: „Die Kirchenväter hatten es noch nicht mit Gegnern der kirchlichen Lehre zu tun und konnten daher den einfachsten Ausdruck zur Bezeichnung dieser Lehre wählen. Wenn nun damals die Kirche die wirkliche Gegenwart und die Verwandlung glaubte, so war offenbar der einfachste Ausdruck: „Die Eucharistie, die geheiligte Speise, das Brot ist der Leib, der Wein ist das Blut Christi." Wie aber das Brot der Leib des Herrn sei, darüber findet sich in den ersten drei Jahrhunderten keine bestimmte Erklärung. Dazu hatten aber auch die Väter nur dann Veranlassung, wenn sie noch Ununterrichtete darüber belehrten, da ja die ganze Kirche darüber nur einen Glauben hatte, den der Transsubstantiation (wenn auch dieser prägnante Name damals noch nicht bekannt war). Es ist daher nichts Auffälliges, wenn bei Augustin wohl die Rede ist von dem „geheiligten" Brote und wenn dieses „Leib und Blut Christi" genannt wird, das Wort transsubstantiatio oder ein ähnliches sich jedoch bei ihm nicht findet. Erst die Leugnung der realen Gegenwart führte zur Formulierung dieses Begriffes."

„Diese gewöhnliche Ausdrucksweise zeigt auch, daß die Lutherische Impanationslehre auf die Väter" — (hier: auf Augustin) sich nicht stützen kann; denn es heißt ganz allgemein bei ihnen: „Das Brot ist der Leib Christi", während sie als Anhänger der

---

[1] Schanz a. a. O.

Impanationslehre hätten sagen müssen: „Das Brot ist zugleich der Leib Christi; in dem Brote ist auch der Leib Christi enthalten; der Leib des Herrn ist mit dem Brote verbunden.“[1]

§ 5. Enarrationes in psalmos.

Diese Homilien über sämtliche Psalmen stammen ebenfalls aus verschiedener Zeit.

Enarr. in ps. 3, 1 (M. XXXVI, 73) findet sich eine bemerkenswerte Stelle, welche — im Gegensatz zu dem im vorausgehenden Gesagten — deutlich gegen die Annahme einer realen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl zu sprechen scheint, wie sie denn auch von Dorner gegen dieselbe geltend gemacht wird.[2] Die Stelle lautet: corporis et sanguinis figuram discipulis commendavit et tradidit und erinnert unwillkürlich an die oben (S. 9) besprochene, von Dorner ebenfalls mit der vorliegenden zusammengehaltene Äußerung Augustins vom signum corporis Christi im Buche Contra Adimantum c. 12, 3.

Wenn Wilden[3] zur Erklärung der offenbaren Schwierigkeit unserer Stelle die Vulgataübersetzung zu Hebr. 1 (figura = χαρακτήρ) als Analogon herbeizieht, so gebe ich Dorner recht, der dies als „doch sehr weit hergeholt“ bezeichnet. Meines Erachtens läßt sich nicht leugnen, daß hier Augustin in einer wenigstens leicht mißverständlichen Weise sich ausdrückt, so daß, für sich genommen, diese Stelle zugunsten der symbolischen Auffassung zu sprechen scheint.

Allein man darf die Stelle nicht übersehen, einmal daß das Wort figura zu Augustins Zeiten noch nicht den scharf ausgeprägten dogmatischen Sinn inbetreff der Abendmahlslehre hatte, wie seit der Reformationszeit, wie Wilden richtig bemerkt, und zweitens, daß es sich hier nur um eine beiläufige Bemerkung handelt, die nicht zu sehr urgiert werden darf. Augustin spricht nämlich von der bewunderungswürdigen Geduld des Herrn gegen Judas, die er insbesondere dadurch bewiesen, daß er diesen, obschon er ihn durchschaut hatte, doch „zu dem Mahle zuließ, bei dem er seinen Jüngern corporis et sanguinis figuram darreichte“. Dies kann im symbolischen Sinne verstanden werden und müßte so verstanden werden,

[1] Döllinger a. a. O. S. 86.
[2] Dorner a. a. O. S. 265 und Anm. 1.
[3] Wilden a. a. O. S. 61 f.

wenn auch sonst Augustin symbolisch lehrte; ist letzteres aber nicht der Fall, wie sich aus unserer bisherigen Untersuchung ergeben haben dürfte, dann sind wir berechtigt, auch die vorliegende (ebenso wie die oben S. 35 besprochene) Bemerkung in Einklang mit seinen sonstigen Äußerungen zu bringen, solange das ohne Wortklauberei und gekünstelte Deutungen angeht. Wir nehmen dasselbe Recht hierfür in Anspruch wie Dorner, wenn er umgekehrt sagt:[1] „Man wird nicht nachweisen können, daß Augustin irgendwie ein großes Gewicht auf die Gegenwart des realen Leibes Christi gelegt habe; vielmehr werden die Stellen, welche dafür zu sprechen scheinen, nicht notwendig dahin verstanden werden müssen, indem Augustin im Gegenteil Äußerungen tut, welche die Gegenwart des Leibes ausschließen."

Figura ist die äußere Erscheinung, die in die Sinne fallende Gestalt. Dies kann aber nicht bloß, wie es seit der Fixierung des theologischen Sprachgebrauchs der Fall ist, als ein bloßes Zeichen, welches die angedeutete Sache ausschließt, sondern ebensogut als ein solches, welches zugleich die angedeutete Sache enthält, verstanden werden, so daß mit dem Ausdruck figura corporis die reale Gegenwart dieses Leibes nicht absolut ausgeschlossen ist, zumal ja dieser Leib nicht in der ihm eigenen, sondern unter einer sinnbildlichen Gestalt (figura) zugegen ist. Es wäre ja auch nicht recht einzusehen, wie Augustin die Teilnahme des Judas an dem Abendmahle als besonderen Erweis der Langmut des Herrn im Vergleich zu den übrigen von ihm empfangenen Gnaden bezeichnen kann, wenn es sich nur um die Darbietung eines bloßen Symbols des Leibes Christi (nämlich Brot und Wein) handeln würde, wie Schanz zu unserer Stelle bemerkt.[2] Wenn Augustin in den geschichtlichen Ereignissen des A. B. Vorbilder des Zukünftigen erblickt, ohne deren historische Tatsächlichkeit damit in Abrede zu stellen, so muß auch das Abendmahl, obschon corporis et sanguinis figura, „doch ein wirkliches Mahl gewesen sein. Das war es aber nicht durch den Genuß von Brot und Wein; denn

---

[1] Dorner a. a. O. S. 269 f.

[2] A. a. O. S. 82 f. Schanz weist übrigens darauf hin, daß einige Hdschr. statt figura »mysterium« lasen, um die Schwierigkeit zu beseitigen, welche dadurch gegeben sei, daß der Zusammenhang selbst keinen Anhaltspunkt für die Erklärung gebe.

diese haben an sich keine Beziehung zum Leibe und Blute Christi, können aber allerdings äußerlich auf dieselben hinweisen, zumal da Christus selber beim Abendmahl von der Hingabe seines Leibes redet".

Wir sehen also, daß Augustin sich hier zwar ungenau ausgedrückt hat, daß aber bei Berücksichtigung aller Umstände ein unvereinbarer Gegensatz zur realen Anwesenheit des Leibes Christi damit keineswegs gegeben ist.

Vielleicht darf ich hier an eine Bemerkung Döllingers[1] gegenüber der unleugbaren und auf den ersten Blick gegen die reale Gegenwart zeugenden Tatsache erinnern, daß Augustin von einer „Figur", einem „Zeichen" oder „Symbol" des Leibes und Blutes Christi, von einem „Sakrament der Erinnerung" redet, wie es vor ihm schon Tertullian getan hatte:

„Die Väter vergleichen gewöhnlich die Sakramente des A. B. mit der Eucharistie und betrachten jene als Vorbilder, diese als Erfüllung. Solche Zeichen sind ihnen das Opfer des Melchisedech, das Manna, das Osterlamm, die Schaubrote. Aber die Eucharistie übertrifft nach ihrer Lehre alle jene alttestamentlichen Vorbilder bei weitem; jene verhalten sich zu ihr wie das Abbild zum Vorbild, wie das Rätsel zur offenen Wahrheit. Wäre nun aber die Eucharistie selber nichts weiter als eine Figur, ein Bild des Leibes Christi, so hätte sie vor den alttestamentlichen Vorbildern wenig voraus; sie wäre selbst nur ein Schatten, nicht aber Erfüllung der Wahrheit. Wird aber mit der katholischen Kirche angenommen, daß Christus in derselben wirklich realiter zugegen sei, dann ist diese Ausdrucksweise der Väter berechtigt."

Man muß eben, wie Döllinger[2] des weiteren bemerkt, wohl unterscheiden zwischen dem verborgenen (sakramentalen) Leibe des Herrn und der sichtbaren Brotsgestalt, welch letztere zugleich ein Zeichen, ein Symbol, ein Bild Christi ist. Sofern nun in der Eucharistie nur das Äußere und zwar in seiner Beziehung zum Inneren betrachtet wird, ist sie wirklich ein Bild, eine Figur, ein Sakrament (nämlich ein Bild der durch ihren Empfang eintretenden innigen Vereinigung der Gläubigen mit

---

[1] Döllinger a. a. O. S. 83.
[2] A. a. O. S. 83—85.

Christus und unter sich, ein Gedanke, dessen Durchführung seitens Augustins wir ja oben bei Besprechung des Serm. 272 begegneten). Solange also derartige Ausdrücke, wie „Figur, Symbol“ u. dgl., noch nicht der Gefahr einer Mißdeutung seitens der eingeweihten Gläubigen ausgesetzt waren, trugen die Väter — so auch Augustin — kein Bedenken, sie anzuwenden, um so weniger, als dadurch den Gläubigen das Mysterium der Eucharistie angedeutet, den übrigen Menschen aber verhüllt wurde.[1]

Daraus, daß per synecdochen die Eucharistie eine Figur oder ein Zeichen genannt wird, ohne weiteres die Folgerung ziehen, als würde an all diesen fraglichen Stellen dieselbe nur als Figur oder Zeichen aufgefaßt, wäre ebenso unberechtigt, als wenn man annähme, irgend ein Kirchenvater leugne die Gottheit Christi deshalb, weil er an der einen oder anderen Stelle von Christus als Mensch spricht, ohne dabei die Gottheit eigens hervorzuheben.

Sehr bezeichnend für die Auffassung Augustins bezüglich unserer Frage ist die berühmte Stelle seiner Enarr. in ps. 98, 9, wo derselbe ganz entsprechend seiner allegorisch-mystischen Auslegung des A. T. die Worte »adorate scabellum pedum eius« von dem anbetungswürdigen Leibe Christi erklärt, indem er sagt: Suscepit enim de terra terram, quia caro de terra est et de carne Mariam accepit. Et quia in ipsa carne hic ambulavit et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit, nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit, inventum est, quemadmodum adoretur tale scabellum pedum Domini et non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando (M. XXXVII, 1265). Die Unterlassung der Anbetung vor dem Empfange des Abendmahls wird also hier geradezu als Sünde erklärt; somit muß es wirklich der (wegen der hypostatischen Union) anbetungswürdige Leib Christi sein, der in der heiligen Eucharistie zum Genuß dargereicht wird und zwar nicht bloß erst im Augenblick des sakramentalen Genusses, sondern unabhängig von demselben. Wenn der Protestantismus das ganze Wesen des Sakramentes in die Kommunion verlegen und der Konsekration eine selbständige Bedeutung aberkennen will, was freilich notwendige Folge seiner Leugnung

---

[1] Vgl. das eingangs (S. 2) über die auch von Augustin beobachtete Arkandisziplin Gesagte.

des Opfercharakters der Eucharistie ist,[1] so kann er in Hinsicht auf diese unzweideutige Stelle auf das Zeugnis Augustins sich nicht länger berufen. Bestände ihm zufolge keine innere, wahre und eigentliche Einheit zwischen dem Leibe Christi und den eucharistischen Gestalten, wäre nur im Augenblick der Kommunion der Leib des Herrn zugegen, dann müßte doch die vorausgehende Anbetung als Götzendienst von ihm verworfen werden.

Allein sprechen nicht gerade die weiteren Ausführungen von Enarr. in ps. 98, 9 (M. l. c.) gegen die Annahme einer realen Gegenwart, wie Dorner[2] und Harnack[3] behaupten?

Augustin fährt nämlich weiter: Numquid autem caro vivificat? Ipse Dominus dixit, cum de commendatione eiusdem terrae loqueretur: »Spiritus est, qui vivificat, caro autem nihil prodest«. Ideo et ad terram quamlibet cum te inclinas atque prosternis, non quasi terram intuearis, sed illum Sanctum, cuius pedum scabellum est quod adoras. . . Cum adoras illum, ne cogitatione remaneas in carne et a spiritu non vivificeris. »Spiritus est enim,« inquit, qui vivificat, caro autem nihil prodest.« Er gibt also offenbar die Antwort auf die Frage, inwiefern diesem Fleisch (das er unter dem anzubetenden scabellum pedum Dei verstanden wissen will) Anbetung zukomme. Man dürfe eben nicht beim sinnlichen Fleische stehen bleiben, sondern müsse eine höhere, geistige Auffassung haben. Darum verweist er auf die Worte, welche der Herr bei Joh. 6 den Jüngern entgegenhielt, als sie daran Anstoß nahmen, daß sie sein Fleisch essen sollten, wofern sie nicht ihres Heiles verlustig gehen wollten: Tunc autem, quando hoc Dominus commendavit, de carne sua locutus est et dixerat: »Nisi quis manducaverit carnem meam, non habebit in se vitam aeternam,« scandalizati sunt discipuli eius. . . Durum illis est visum, quod ait: »Nisi quis« etc.; acceperunt illud stulte, carnaliter illud cogitaverunt et putaverunt, quod praecisurus esset Dominus particulas quasdam de corpore suo et daturus illis, et dixerunt: »Durus est hic sermo.« So kraß wie diese siebenzig Jünger dürfe man den vom Herrn gebotenen Genuß seines Fleisches nicht verstehen: das ist der Gedanke, der hier offenbar entwickelt

---

[1] Vgl. Schell, Dogmatik. III, S. 527 ff.
[2] Dorner a. a. O. S. 265. [3] Dogmengeschichte. III, S. 147 f.

werden soll. Diese dachten zu fleischlich (carnaliter) an einen roh-sinnlichen Genuß (quod praecisurus esset Dominus particulas de corpore suo et daturus illis). Wären sie nicht verblendet, dann müßten sie sich doch sagen, daß eine solche ungeheuere Zumutung vom Herrn unmöglich an sie gestellt werde. Ipsi erant duri, non sermo: etenim si duri non essent, sed mites essent, dicerent sibi: non sine causa dicit hoc, nisi quia est ibi aliquod sacramentum latens. Sie hätten sich sagen müssen, daß, wenn der Herr etwas scheinbar so Unmögliches so apodiktisch von ihnen verlange, irgend ein Geheimnis dahinter verborgen sein müsse, über das ihnen der Herr sicher noch Aufklärung geben würde, falls sie die jetzt an sie gestellte Glaubensprobe beständen, wie er tatsächlich den treu-gebliebenen Zwölfen gegenüber es tat, indem er die Worte zu ihnen sprach: »Spiritus est, qui vivificat« etc. Manerent cum illo lenes, non duri, et discerent ab illo, quod illis discedentibus, qui remanserunt didicerint. Nam cum remansissent cum illo discipuli duodecim, illis recedentibus suggesserunt illi, tanquam dolentes eorum mortem, quod scandalizati sunt in verbo eius. Ille autem instruxit eos et ait illis: »Spiritus est . . .« Spiritualiter intelligite, quod locutus sum: non hoc corpus, quod videtis, manducaturi estis et bibituri illum sanguinem, quem fusuri sunt, qui me crucifigent. Sacramentum aliquod vobis commendavi; spiritualiter intellectum vivificabit vos. Etsi necesse est illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi (l. c. 5, M. XXXVII, 1265).

Auf den ersten Blick mag man versucht sein, angesichts dieser Sätze Harnack recht zu geben, wenn er im Hinblick auf dieselben bemerkt: „Niemand hat stärker inbezug auf das Abendmahl das realistische Verständnis abgewehrt und darauf hingewiesen, daß das, was visibiliter celebratur, oportet invisibiliter intelligi. „Das Fleisch ist kein nütze", und Christus ist »secundum corporis praesentiam« nicht auf Erden."[1] Freilich würde damit die vorausgegangene Erklärung des »adorate scabellum pedum eius« in unvereinbarem Gegensatze stehen, wie ja Reuter in seinen übrigens von großer Hingabe an unseren Kirchenlehrer zeugenden „Augustinischen Studien"[2]

---

[1] Harnack a. a. O. S. 111 und 114 f.

[2] Gotha. Fr. A. Perthes. 1887.

überhaupt meint, indem er zu dem Urteil Harnacks,[1] „es sei das (vulgär-katholische?) Dogma durch Augustin und Luther immer widerspruchsvoller und eindrucksloser geworden", die Bemerkung macht: „Widersprüche sind allerdings da. Augustinismus ist zum Teil ein anderes als Katholizismus. Aber diese Tatsache, welche von Harnack anerkannt wird, um, wie es scheint, den Wert seiner Lehre herabzusetzen, begründet im Gegenteil die Einsicht in die Möglichkeit seiner einzigartigen Wirkung." Auch ihm gilt Augustin als Begründer des römischen Katholizismus im Occident,[2] und er verwirft die in den Jahren 1830—1870 viel gebrauchte Phrase: „Augustin ist der Vater des evangelischen Protestantismus";[3] aber „nicht bloß das römisch-Katholische" sei durch ihn vorbereitet und begründet worden, sondern auch „manche freiheitliche und oppositionelle Bewegungen des Mittelalters sind wenigstens teilweise durch seine Schriften motiviert".[4] „Ich wiederhole also: fragmentarisch, aber wirklich Evangelisches ist in Augustin."[5]

Reuter läßt sich in den genannten Studien nicht näher auf die Abendmahlslehre Augustins ein, sondern beruft sich auf Dieckhoff.[6] Harnack hingegen erklärt geradezu an der erwähnten Stelle[7]: „Die heilige Speise ist überhaupt vielmehr Deklaration und Versicherung, bezw. Bekenntnis eines bestehenden Zustandes als Gabe. Somit stimmt Augustin ohne Zweifel hier mit den sog. Vorreformatoren und Zwingli überein."

Müssen wir wirklich die in Frage stehende Äußerung Augustins im Gegensatz zur realen Gegenwart und damit im Widerspruch mit der vorausgegangenen Bemerkung von der Anbetung des scabellum, d. i. der Menschheit Christi in der Eucharistie verstehen?

Um was es Augustin hier (wie auch in den bereits oben S. 10 ff. und 20 ff. besprochenen Stellen) zu tun ist, das ist doch offenbar dem ganzen Zusammenhange nach die Zurückweisung der grobsinnlichen, kapharnaitischen Auffassung (quod praecisurus esset Dominus particulas quasdam de coprore suo et daturus illis); diesem materialistischen Verständnis wird, wie es vom Herrn selber

[1] Harnack a. a. O. S. 11. [2] Reuter a. a. O. S. 507. [3] A. a. O. S. 512. [4] A. a. O. S. 507. [5] A. a. O. S. 513. [6] Theol. Zeitschrift, red. von Dieckhoff und Kliefoth. I. 1860. S. 565. 566 580. 598. [7] Harnack a. a. O. S. 148.

Joh. 6 geschehen, ein höheres, geistiges gegenübergestellt.[1] Das Genießen des Fleisches Christi ist kein realistisches, sondern ein sakramentales. Das schließt aber nicht aus, daß es nichtsdestoweniger ein reales sei. In diesem Sinne wird gesagt: Etsi necesse est illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi. Das eingangs von der Anbetung Gesagte steht nicht im Gegensatze hierzu, wie denn Augustin darauf noch einmal kurz zurückkommt, indem er unmittelbar an den Satz: Etsi necesse est . . . den Schlußsatz beifügt: Exaltate Dominum Deum nostrum et adorate scabellum pedum eius, quoniam sanctus est. Gegenüber der mit Recht von Augustin geradeso wie von den übrigen Vätern nach dem Vorgang des Herrn zurückgewiesenen Auffassungsweise von der Eucharistie, welche das »sacramentum« außeracht läßt, ist die von ihm wie von der katholischen Lehre festgehaltene Auffassung von einem allerdings realen, aber unter der Gestalt des Brotes geheimnisvoll stattfindenden Genuß des Leibes Christi wirklich eine vergeistigte, der Verheißung des Herrn gerecht werdende: Spiritus est, qui vivificat, caro autem nihil prodest. Totes Fleisch würde nichts nützen; hier aber wird der durch den Geist belebte, lebendige Leib Christi empfangen und gibt das Leben. Nichts anderes wollen die aus dem Zusammenhang herausgerissenen, allerdings mißverständlichen Worte besagen: non hoc corpus, quod videtis, manducaturi estis (d. h. nicht in dieser sichtbaren Gestalt, wie ihr es jetzt seht) et bibituri illum sanguinem, quem fusuri sunt, qui me crucifigent. Wie das geschieht, das können wir freilich nicht begreifen; es ist das ein Geheimnis: est ibi aliquod sacramentum latens; sacramentum aliquod vobis commendavi; spiritualiter intellectum vivificabit vos.

Wir sehen, diese „geistige" Auffassung Augustins muß durchaus nicht im Gegensatz zur realen gedeutet werden. Da nun zudem eine solche Deutung hier unvereinbar wäre mit dem kurz vorher Gesagten, anderseits ähnliche Aussprüche Augustins, welche, wenn aus dem Zusammenhange gerissen, mißverständlich lauten, aber, wie wir sahen, ganz gut mit der Annahme einer realen Gegenwart sich vereinigen lassen, auch anderwärts uns begegneten,

---

[1] Vgl. auch die eingehendere Erklärung von Joh. 6 in den Tract., s. u. S. 86 ff.

liegt es doch am nächsten, auch unsere vorliegende Stelle von einem realen, aber nicht realistischen, sondern mystisch-realen, d. i. eben sakramentalen Genuß des Leibes Christi zu verstehen. Wissenschaftlich ist nur jene Erklärung eines Autors, welche dessen Anschauungen durch Vergleichung aller einschlägigen Darlegungen und mit Berücksichtigung des jeweiligen Zusammenhangs festzustellen bemüht ist.

Die Christen beten mit Recht die Eucharistie an, bevor sie dieselbe genießen, weil es dasselbe Fleisch ist wie des menschgewordenen Erlösers. Das tote Fleisch aber konnte keine Anbetung verdienen — „das Fleisch nützt nichts" —, es mußte vom Geiste belebt werden, d. h. was angebetet und zum Genusse dargeboten wird, muß der verklärte, lebendige Leib Christi sein. Nicht das Fleisch macht lebendig, nur der Geist; das Fleisch muß also geistig verstanden werden, d. h. als vergeistigtes, durch den Geist belebtes Fleisch. Wenn die Siebenzig daran sich stießen, so war das ihre eigene Schuld, weil sie törichterweise die Worte des Herrn fleischlich faßten, statt ein Geheimnis dabei zu vermuten, welches ihnen der Herr augenscheinlich noch nicht offenbaren wollte, um ihren Glauben an ihn einer entscheidenden Probe zu unterwerfen, und welches darin bestand, daß sie den Leib des Herrn nicht in der Gestalt, in der sie ihn vor sich sahen, sondern in einer sakramentalen Weise genießen sollten. Somit sagt Augustin keineswegs, daß überhaupt nicht der Leib und das Blut Christi genossen werde, sondern er will den Herrn offenbar sprechen lassen: Nehmet keinen Anstoß an meinen Worten, ihr empfanget diesen Leib, den ihr sehet, nicht in der Weise, wie ihr es euch vorstellt; was ihr berührt und zermalmt, das ist nur das äußere, sichtbare Zeichen, das sacramentum von Augustin genannt; es ist sichtbar, sonst könntet ihr es ja nicht sichtbar genießen; aber das Heil, welches daran gemäß der Verheißung des Herrn geknüpft ist, kommt zustande kraft des lebendigmachenden Geistes, durch die geistige Einsicht des Glaubens, der euch zeigt, daß unter der Hülle des Brotes der lebendige, anbetungswürdige Leib Christi zugegen ist. Daher die Forderung, zuerst jenes Fleisch anzubeten und es dann erst zu genießen.

In diesem Sinne mußten die bereits über die Eucharistie unterrichteten Gläubigen die Worte Augustins verstehen, da sie ja ohnehin gewohnt waren, die Eucharistie nicht als leeres Symbol, sondern als

ein Sakrament zu empfangen, das den Leib Christi enthalte. Dieser Leib, der im Abendmahl dargeboten wird, ist zudem, wie Wilden (a. a. O. S. 60) richtig bemerkt, wohl dem Wesen nach der gleiche, wie jener, den der Herr hatte, als er die Verheißungsworte sprach, aber doch auch wieder (der Erscheinungsweise nach) ein anderer, sofern es hier der verklärte Leib ist, zugegen nicht in der diesem eigentümlichen Gestalt, sondern unter der sakramentalen Gestalt des Brotes (und Weines). Wir sehen, daß also der scheinbar gegen die reale Gegenwart zeugende Satz: Non hoc corpus, quod videtis, manducaturi estis etc. noch durchaus kein Recht gibt, Augustins Lehre vom Abendmahl als eine ausschließlich symbolische bezw. spirituelle zu bezeichnen.[1] Wir dürfen dies um so weniger, als anderwärts (In ps. 45, 4) — scheinbar im Gegensatz zu der in Frage stehenden Stelle — gesagt wird: In illius nomine, quem occidistis, baptizamini . . . Iam securi bibite sanguinem, quem fudistis (M. XXXVI, 517).

Auch Michaud, welcher in einem Aufsatz: St. Augustin et l'Eucharistie[2] 33 Stellen aus Augustin zitiert, leitet aus diesen als Lehre desselben die reale Gegenwart ab (Leitsatz 3). Wohl sei die Eucharistie ihm zufolge Sakrament oder Sinnbild, aber ein Sinnbild, welches die Wirklichkeit dessen, was es bedeutet, einschließe (Leits. 1). Diese reale Gegenwart sei keine grob-materielle (Leits. 8), wie sie gerade an unserer Stelle abgewiesen wird, sondern eine geistige gemäß den Worten des Herrn: »Spiritus est, qui vivificat« etc. (Leits. 4). Wie man sieht, kommt also Michaud zu demselben Resultate, das sich uns aus den bisherigen Untersuchungen ergeben. Augustin vertritt eine geistige Auffassung der Gegenwart des Leibes Christi, die aber die wirkliche Gegenwart durchaus nicht ausschließt, vielmehr voraussetzt und die wir vielleicht am prägnantesten mit dem Terminus mystisch-reale oder sakramentale Gegenwart bezeichnen.

Daß Augustin nicht ausdrücklich gegen eine bloß symbolische Auffassung der Gegenwart des Leibes Christi sich gewendet hat, erklärt sich eben daraus, daß zu seiner Zeit noch niemand an eine derartige Auslegung des klaren Schriftwortes dachte, während

---

[1] Vgl. zum Ganzen Arnauld l. c. tract. III, p. 369 ff. Wilden a. a. O. S. 59 f. Schanz a. a. O. S. 91—93.

[2] Internat. theol. Zeitschrift 1894, II. S. 121 f.

hingegen die grob-materialistische Auffassung nicht bloß bei den Kapharnaiten herrschte, sondern auch bekanntlich vielfach zu den schändlichsten Anklagen gegen die Christen (Thyestesmahl!) Anlaß gab und dadurch ein Hauptgrund für die auch von Augustin beobachtete Arkandisziplin wurde. Solche Verkennung des heiligen Geheimnisses mit aller Energie zurückzuweisen lag somit unserem Autor viel näher als den Nachweis der realen Gegenwart, welche zu seiner Zeit von niemand innerhalb der christlichen Kirche geleugnet wurde, etwa gegenüber einer bloß symbolischen oder spirituellen Auffassung zu führen.

Ganz besonders instruktiv und charakteristisch sind die beiden sermones in ps. 33 (M. XXXVI, 300 sq. bezw. 307).

Der erste dieser beiden sermones ist ganz der Erklärung der Überschrift des 33. Psalmes gewidmet, welche von David sagt: »mutavit vultum suum« und von Augustin gemäß der bei ihm üblichen allegorischen Auslegungsweise mit Hinweis auf 2. Sam. 15, 14 eucharistisch erklärt wird. In David sieht er nämlich den Typus Christi, in dem Philisterkönig Achis = Abimelech das törichte, ungläubige Judenvolk, welches an den geheimnisvollen Verheißungsworten des Herrn Anstoß nimmt. Die Psalmüberschrift bezieht sich offenbar auf die Erzählung 1. Reg. 21, wonach David sich wahnsinnig stellt und „sich auf den Händen trägt" (et ferebatur in manibus suis, wie die LXX lesen; in der Vulgata fehlen diese Worte), was Augustin Anlaß zu der berühmten Äußerung gibt, daß Jesus beim Abendmahl seinen eigenen Leib in seinen Händen getragen habe.

Schon n. 6 dieses sermo sagt er bezugnehmend auf die Psalmüberschrift (mutavit vultum suum): Ergo mutavit nescio quis vultum suum? Quis est nescio quis? Non sit nescio quis; notus est enim D. N. J. Chr. In corpore suo et sanguine suo voluit esse salutem nostram. Unde autem commendavit corpus et sanguinem suum? De humilitate sua. Nisi enim esset humilis, nec manducaretur nec biberetur. Ohne die in der Annahme der Menschennatur liegende Selbstverdemütigung des Herrn wäre für den Menschen dieser Genuß unmöglich gewesen. Für die Engel wohl war das „Wort" von Anfang an die geistige Nahrung, insofern sie in ihm Gott erkannten und aus seiner Erleuchtung alle ihre Erkenntnis schöpften; diese

ihre geistige Speise, das „Brot der Engel", wurde aber nicht von ihnen aufgezehrt, sondern zog vielmehr die Engel allmählich an sich heran und teilte ihnen gewissermaßen die eigene Natur mit. Ecce cibus sempiternus: sed manducant Angeli, manducant supernae virtutes, manducant coelestes spiritus, manducantes saginantur, et integrum manet, quod eos satiat et laetificet. Für den hienieden an die Materie gebundenen Menschen hingegen war jene geistige Speise zu erhaben; er bedurfte einer Speise, welche seiner sinnlich-geistigen Natur angemessen war. Um dieses sein Bedürfnis zu befriedigen, nahm das „Wort" Menschengestalt an, um so „als eine der menschlichen Natur entsprechende (sinnlich-geistige) Speise sich diesem zu eigen geben zu können". Quis autem homo posset ad illum cibum? Oportebat ergo, ut mensa illa lactesceret et ad parvulos perveniret. . . Verbum illud, quo pascuntur Angeli, sempiternum, quod est aequale Patri, manducavit homo, quia »cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo«. Saginantur illo Angeli, sed semetipsum exinanivit, ut manducaret panem Angelorum homo, »formam servi accipens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo«; humiliavit se, »factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis«, ut iam de cruce commendaretur nobis caro et sanguis Christi novum sacrificium (M. XXXVI, 303). Um für den irdischen, sinnlich-geistigen Menschen ebenfalls eine geeignete Speise, Nahrung des übernatürlichen Lebens zu werden, mußte das „Wort" sich selbst entäußern und, unserer Schwachheit Rechnung tragend, in einer Weise sich uns zur Speise hingeben, welche unser Bedürfnis nach dem Brote des Lebens zu befriedigen geeignet war, und das geschah durch die Darbietung des in der Fülle der Zeiten angenommenen menschlichen und am Kreuze für uns hingeopferten Leibes Christi.

Es verhält sich ähnlich wie mit der Speise für unmündige Kinder oder Säuglinge: diesen muß erst die Speise durch die Mutter zubereitet werden, ehe sie für dieselben eine geeignete Speise wird. Oportebat ergo, ut mensa illa latesceret et ad parvulos perveniret. Unde autem fit cibus lac? unde cibus in lac convertitur, nisi per carnem traiciatur? Nam mater hoc facit. Quod manducat mater, hoc manducat infans; sed quia minus idoneus est infans, qui pane vescatur, ipsum panem mater incarnat et per humilitatem

mamillae et lactis succum de ipso pane pascit infantem. So mußte auch das Brot der Engel erst durch einen menschlichen Leib hindurchgehen, ehe er Nahrung, Seelenspeise der Menschen werden konnte.[1] Quomodo ergo de ipso pane pascit nos sapientia Dei? fragt Augustin und antwortet: Quia »verbum caro factum est et habitavit in nobis«. Videte ergo humilitatem, quia panem Angelorum manducavit homo.

Das „Wort" ist somit die Nahrung, wie der Engel so auch der Menschen, das geistige Lebensprinzip jeglicher geistigen Kreatur. Um es auch für den irdischen Menschen in geeigneter Weise sein zu können, hat es sich darum selbst entäußert und seinen in der Zeitenfülle angenommenen und am Kreuze dahingegebenen Leib zur Speise dargeboten: semetipsum exinanivit, ut manducaret panem Angelorum homo . . . ut iam de cruce commendaretur nobis caro et sanguis Christi novum sacrificium.

Aus dieser Darlegung des großen Kirchenlehrers ergibt sich doch zur Genüge, daß ihr die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi und folglich auch der wirkliche Genuß desselben in der heiligen Eucharistie zugrunde liegen muß und daß entsprechend der sinnlich-geistigen Doppelnatur des Menschen dieser Genuß kein bloß **geistiger** sein durfte, sondern als eine sichtbare Gabe mit geistiger Frucht gereicht werden mußte.

Zugleich ist damit eine bloße consubstantiatio des Leibes Christi neben bezw. in dem Brote (impanatio) im Sinne der Lutherischen Auffassung unvereinbar; denn wie durfte sonst Augustin von einer Entäußerung und Verdemütigung des „Wortes" bis zu einer solchen Speise reden? Nur unter der Voraussetzung der wirklichen Gegenwart kann von einem Stande der (sakramentalen) Selbstentäußerung gesprochen werden, indem die Brotsgestalten seine nur per concomitantiam gegenwärtige Seele und Gottheit gewissermaßen verhüllen und begraben.[2]

In n. 11 des nämlichen sermo 1 kommt Augustin noch einmal auf die Eucharistie zu sprechen, und nun lesen wir die oben

---

[1] Vgl. dazu 1. Kor. 3, 1. 2 und den schönen Vergleich der Eucharistie mit der Milch der Unmündigen bei Clemens Alex., Paedag. 1, 6. Man denke auch an die Darstellungen des Lammes mit dem Milchgefäß in der Domitillakatakombe u. a.

[2] Vgl. Schell, Dogm. a. a. O. S. 552 f.

(S. 79) schon erwähnte merkwürdige Stelle, worin er das et ferebatur in manibus suis auf Christus beim letzten Abendmahl anwendet, indem er sagt: »Et ferebatur in manibus suis.« Hoc vero, fratres, quomodo posset fieri in homine, quis intelligat? Quis enim portatur in manibus suis? Manibus aliorum portari potest homo; manibus suis nemo portatur. Quomodo intelligatur in ipso David secundum litteram, non invenimus; in Christo autem invenimus. Ferebatur enim Christus in manibus suis, quando commendans ipsum corpus suum ait: »Hoc est corpus meum;« **ferebat enim illud corpus in manibus suis.** Nonne erant tanquam infantilia verba: »Manducate carnem meam et bibite sanguinem meum?« Sed ista infantilia verba tegebant virtutem ipsius (M. l. c. 306).

In dem unmittelbar sich anschließenden Serm. 2 in ps. 33 (M. XXXVI, 307 sq.) nimmt Augustin den obigen Gedanken wieder auf: »Ferebatur in manibus suis.« Quomodo ferebatur in manibus suis? Quia cum commendaret ipsum corpus suum et sanguinem suum, accepit in manus suas, quod norunt fideles: et ipse se portabat quodam modo, cum diceret: »Hoc est corpus meum« (n. 2). Und dann später noch einmal (n. 12): Aperte modo de ipso sacramento vult dicere, quo ferebatur in manibus suis.

Den alttestamentlichen Opfern nach Aarons Ordnung wird hier das in dem Opfer des Melchisedech vorgebildete, „den Gläubigen wohlbekannte" Opfer des Leibes und Blutes des Herrn entgegengestellt.

Der zweite Sermo wiederholt noch einmal diesen Grundgedanken des ersten, wonach die Menschwerdung Christi eine Offenbarung seiner Demut ist. Docet autem Christus humilitatem, cum commendat corpus et sanguinem suum, quod diximus Sanctitati vestrae in hoc psalmi textu agi et celebrari, ubi commendatur humilitas Christi, quam pro nobis suscipere dignatus est (n. 7). Durch diese Demut des Herrn würden auch die Donatisten gerichtet, welche aus Stolz von der kirchlichen Einheit sich losgerissen hätten.

Dorner gesteht, daß diese Stelle (zumal der Ausspruch n. 10, der von ihm ohne Rücksicht auf die übrige Rede zitiert wird) „vielleicht die stärkste" sei, welche „deutlich von derselben (d. h. von der Annahme einer realen Gegenwart des Leibes Christi) zu sprechen

scheinen". Trotzdem möchte er sie gerne als eine nur beiläufige Bemerkung auffassen und unter corpus nicht notwendig den realen Leib Christi verstehen, sondern nur das Symbol seines Leibes, die Kirche.[1]

Diese seine Deutung sucht er aber angesichts des für die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi wie für den Opfercharakter der Eucharistie so klar und deutlich zeugenden Kontextes nicht aus diesem selbst herauszugewinnen, sondern er zieht zu diesem Zweck andere Stellen heran, insbesondere den von ihm, wie wir sahen,[2] ebenfalls mit Unrecht symbolistisch gedeuteten Sermo 272; wie dort, so könne auch hier unter corpus ganz gut das Symbol des corpus verstanden werden. Auch daß gesagt werde: Ferebatur Christus in manibus suis, sei nach Augustinischer Redeweise nicht auffallend, da er nicht selten die Kirche Christus nenne, so z. B. Serm. 354. „So meint er mit dem ferebatur in manibus suis sicher(!) nur dies: Christus trug das Symbol seines Leibes, der Kirche, in seinen Händen."

Diese Beweisführung steht denn doch auf sehr schwachen Füßen, zumal wenn man bedenkt, daß Augustin hier nicht eine bloß beiläufige Bemerkung hinwirft, die vielleicht so oder so gedeutet werden könnte, sondern daß der Satz: Ferebatur Christus in manibus suis geradezu den Mittelpunkt der ganzen Ausführung, den Grundgedanken seiner ganzen Auslegung der Psalmüberschrift bildet. Würde Augustin den Leib Christi symbolisch verstanden haben wissen wollen, so hätte er es hier schon deutlicher sagen müssen. Aber ohne jede Stütze im Zusammenhang selbst den fraglichen Satz symbolisch zu deuten, geht nicht an; zudem ist die Berufung auf Serm. 272 hinfällig durch den oben, wie wir glauben, erbrachten Nachweis, daß diese Stelle keineswegs gegen die reale Gegenwart zeuge. Und wenn Augustin anderwärts (wie in den von Dorner S. 267, Anm. 1, bezw. 235, Anm. 2 zitierten Stellen) die Kirche als (mystischen) Leib Christi bezeichnet, so ist dies noch kein Beweis, daß auch hier mit dem Leibe Christi die Kirche und nicht sein wirklicher Leib gemeint sei. Wenn aber Dorner aus der zu Augustins Zeit allerdings noch nicht erfolgten, weil noch nicht notwendig gewordenen dogmatischen Präzisierung und Definition der

[1] Dorner a. a. O. S. 267. [2] S. o. S. 42 ff.

Abendmahlslehre die Folgerung ziehen zu können glaubt, daß die Stellen, welche für die reale Gegenwart zu sprechen scheinen, „nicht notwendig dahin verstanden werden müssen," indem Augustin im Gegenteil Äußerungen tue, „welche die Gegenwart des Leibes ausschließen," so fällt mit der Unrichtigkeit der im letzten Satze enthaltenen Prämisse auch die Berechtigung der daraus gezogenen obigen Folgerung. Im Gegenteil müssen wir den Worten Schanz' uns anschließen, welcher schreibt: „Gerade wenn kein fester Sprachgebrauch vorhanden war, so muß doch die unzweideutige Stelle der Ausdruck des Glaubens sein;"[1] etwa zweifelhafte Stellen müssen im Sinne der unzweifelhaften, klaren Aussprüche gedeutet werden, wenn man wirklich dem Autor derselben gerecht werden will.

Eher wäre es noch begreiflich gewesen, wenn Dorner sich auf das quodam modo in dem oben besprochenen Satze (Serm. 2, n. 2, in ps. 33) gestützt hätte: ipse se portabat quodam modo, das uns indes nach dem vorausgegangenen klaren Ausspruche (Serm. 1, n. 11): ferebat illud corpus in manibus suis keine Schwierigkeit mehr macht, wenn wir unserer Darlegung oben S. 35 ff., bes. S. 38 uns erinnern.

Trotz Dorner halten wir daher daran fest, daß in Wirklichkeit die in Rede stehenden zwei sermones der enarr. in ps. 33 als ein „starker" Beweis für die Annahme einer realen Gegenwart des Leibes Christi anzusehen sind.[2]

Für die reale Gegenwart sprechen auch einige andere Stellen der enarrationes in psalmos, an denen vorübergehend die Rede von der Eucharistie ist (M. XXXVI, 443). So in ps. 39, 13: (Iudaei) agnum occidunt, azyma comedunt. . . In umbra manserunt, solem gloriae ferre non possunt; iam nos in luce sumus, tenemus corpus Christi, tenemus sanguinem Christi.[3] Vorbild und Erfüllung werden hier einander gegenübergestellt, in keiner Weise aber die Wirklichkeit der letzteren im Sinne einer bloß geistigen oder bildlichen Auffassung abgeschwächt. — Man halte damit nur etwa die ähnlich lautende Äußerung In Iob c. 38 (M. XXXIV,

---

[1] Schanz a. a. O. S. 101.

[2] Arnauld l. c. p. 767 weist darauf hin, wie Spätere, z. B. Beda Ven., nach dem Vorgange Augustins ebenfalls die Überschrift unseres Psalmes auf Christus deuteten, der „seinen eigenen Leib getragen habe".

[3] Vgl. unten Abschn. 3, § 2.

879) zusammen: Diffusa est late atque abundanter humilitas poenitentiae ad hoc, ut Dominus, qui superbis resistit, humilibus autem dat gratiam, cohaereret eis tamquam glutine caritatis, homo hominibus, ut mediator esset Dei et hominum, se ipsum illis dans cibum per sacramentum corporis et sanguinis sui.[1] Und wie könnte En. in ps. 134, 5 (M. XXXVII, 1742) die Inkarnation geradezu als Voraussetzung der Ermöglichung des Abendmahls bezeichnet werden, wenn dieses „Brot der Engel" nicht in Wirklichkeit das Fleisch des Menschensohnes wäre? Augustin erinnert hier an die Güte Gottes, die er dadurch zeigte, ut etiam panem de caelo miserit (Io. 6). . . Quomodo non est suavis Dominus, quando panem angelorum manducavit homo? (Ps. 77, 25.) Non enim aliunde vivit homo et aliunde vivit angelus . . . sed quomodo ea perfruuntur angeli, tu non potes. Illi enim quomodo perfruuntur? Sicuti est. . . Tu autem quomodo contingis? Quia »Verbum caro factum est et habitavit in nobis.« Ut enim panem Angelorum manducaret homo, creator Angelorum factus est homo.

§ 6. In Ioannis evangelium tractatus.

Die Traktatus über das Johannesevangelium sind Homilien, welche um das Jahr 416 gehalten und vom Verfasser selbst aufgezeichnet wurden.

In diesen Homilien kommt Augustin vorübergehend auf die Eucharistie zu sprechen, zunächst bei der Erklärung des Gespräches des Herrn mit Nikodemus. Im Anschluß an die Worte: Et illi crediderunt in eum, et Iesus non se credebat eis werden als solche, denen der Herr sich anvertraut, d. h. denen er Einsicht in die Geheimnisse des Glaubens gewährt, die Getauften bezeichnet, während die Katechumenen wohl bereits an den Herrn glauben, aber die Arkanlehren ihnen noch vorenthalten sind. Gefragt, ob sie an Christus glauben, antworten diese verständnisvoll: Ich glaube; werden sie aber gefragt, ob sie „das Fleisch des Menschensohnes essen und sein Blut trinken", so wissen sie nicht, was sie sagen sollen, weil sich Jesus ihnen noch nicht anvertraut hat.[2] Von den

[1] Der Adnotationum in Iob l. unus ist zwar von fremder Hand (um das J. 400) zusammengestellt, stützt sich aber auf eigenhändige Randglossen Augustins zum fragl. Buche. Bardenhewer a. a. O. S. 458.

[2] Tract. 11, 3 (M. XXXV, 1476). Vgl. das eingangs S. 2, sowie oben S. 40 über die Arkandisziplin Gesagte.

bereits Getauften hingegen sagt er in der folgenden n. 4: Die wiedergeboren sind, waren Finsternis und sind jetzt Licht; schon vertraue Jesus sich ihnen an. Accessit ad illos Iesus, fecit in illis salutem, quia ipse dixit: »Nisi quis manducaverit carnem meam et biberit sanguinem meum, non habebit in se vitam.« Wohl gehören auch die Katechumenen kraft des Kreuzzeichens, das sie schon an der Stirne haben, schon zum großen Hause, aber doch vertraue sich ihnen Jesus erst durch den Genuß des Manna an. Per baptismum suum traicit credentes occisis omnibus peccatis tanquam hostibus insequentibus, sicut in illo mari omnes Aegyptii perierunt. Quo traicit, fratres mei? Quo traicit per baptismum Iesus? Ad manna. Quod est manna? »Ego sum,« inquit, »panis vivus, qui de coelo descendi.« Manna accipiunt fideles iam traiecti per mare rubrum. Als dieses „rote Meer" wird die Taufe bezeichnet, weil in ihr die Seele kraft des Blutes Christi gereinigt und geheiligt wird. Dieses wahre Manna, die Erfüllung des vorbildlichen Manna der Juden, kennen die Katechumenen noch nicht: nesciunt Catechumeni, quid accipiant Christiani. Darum werden sie aufgefordert, rot zu werden, um sich taufen zu lassen und dann dies Manna zu genießen, manducent manna, ut quomodo crediderunt in nomine Iesu, sic se ipsis credat Iesus.

Wir sehen, Augustin spricht sichtlich mit Bezugnahme auf 1. Kor. 10, 1 von dem „Manna", das den Getauften gereicht wird, in einer geheimnisvollen Weise, welche erstere wohl verstehen, die aber den noch Ungetauften rätselhaft bleibt, wiederum ein (wenn auch nur indirektes) Zeugnis für die reale Gegenwart.[1]

Eingehender muß natürlich Augustin seine Auffassung von der Eucharistie da entwickeln, wo er die Verheißungsworte des Herrn (Joh. 6) zum Gegenstande seiner homiletischen Erklärungen macht. Dies geschieht im 26. und 27. Traktat über das Johannesevangelium (M. XXXV, 1606 bezw. 1615 f.).

Im Anschluß an die wunderbare Brotvermehrung und die Wunder des folgenden Tages wollte der Herr den Glauben des Volkes und der Jünger an seine Gottheit und damit überhaupt an die Wahrheit seiner Lehren und Verheißungen auf die Probe

---

[1] Vgl. das oben S. 41 f. Gesagte.

stellen, und darum verhieß er ihnen, in stufenweisem Fortschreiten vom Wunder der Vermehrung des materiellen Brotes ausgehend, ein höheres, überirdisches, himmlisches Brot, dessen Vorbild das Manna in der Wüste gewesen sei, das aber nur zeitweise Sättigung und Befriedigung gewähren konnte, während das neue, wunderbarere Himmelsbrot sättigen sollte in Ewigkeit. Als dieses „Brot des Lebens" bezeichnet der Herr sich selbst, und zwar zunächst als das Brot der Erkenntnis im Glauben (Joh. 6, 1—48). Christus ist zunächst Seelenspeise als der gottmenschliche Lehrer, als die ewige Wahrheit. In diesem Sinne sagt Augustinus, die Erörterung dieses ersten Abschnittes der Verheißungsrede abschließend noch einmal zusammenfassend: Credere in eum, hoc est manducare panem vivum. Qui credit, manducat, invisibiliter saginatur, quia invisibiliter renascitur (Tract. 26, 1. M. XXXV, 1607).[1]

Hier ist allerdings nur von einem rein geistigen Genuß, von einem rein geistigen Brote die Rede. Sofern Christus als der Logos in der Wahrheit seiner Lehre sich unserem Glauben darbietet und im Glauben erfaßt wird, ist er wirklich ein geistiges Brot, das rein geistig, d. h. durch den Glauben genossen wird.

Indes dieses geistige Sichdarbieten schließt eine Darbietung seines Leibes in realer, wenn auch sakramentaler Weise keineswegs aus. Der Herr ist nicht bloß Brot des Lebens als das Brot der Erkenntnis, er ist auch das Brot der Liebe (Wilden S. 35) in dem Sakramente der Eucharistie, von dem im weiteren Verlaufe der Rede bei Joh. 6 von V. 49 bezw. 52 an die Rede ist. Zu der demgemäß sich anschließenden Erörterung des weiteren Textes der Verheißungsrede bemerkt Schanz: „Wie in der Exegese überhaupt, so hat auch hier bei Augustin der Gedanke des ersten Teiles: „Wer glaubt, der hat gegessen", öfter auf die Erklärung des zweiten Teiles noch eingewirkt; doch ist es bei einiger Aufmerksamkeit nicht schwer, Sache und Wortlaut zu unterscheiden."[2]

Die Juden und auch viele Jünger murren, weil Jesus, an

---

[1] Vgl. unten S. 98, Anm. 2. Wilden S. 35.

[2] Schanz a. a. O. S. 94. Bekanntlich erklären viele Väter die ganze Rede Jesu Joh. 6 im eucharistischen Sinne, wie Dr. V. Schmitt, „Die Verheißung der Eucharistie bei den Vätern", Würzburg 1900, und „Die Verheißung der Eucharistie bei den Antiochenern", Würzburg 1903, nachgewiesen hat.

dessen himmlischen Ursprung sie trotz des eben erst gewirkten großen Wunders der Brotvermehrung nicht glauben wollen, sich als das Brot vom Himmel bezeichnet und zwar als ein Brot, welches wertvoller ist als das Brot, das ihren Vätern durch Moses in der Wüste gegeben wurde. Das Abendmahl bezw. dessen Empfang im Glauben an die Gottheit des Stifters desselben wird so wirklich der Prüfstein ihres Glaubens und damit entscheidend für ihr Heil. Insofern weist auch schon der erste Teil der Verheißungsrede auf das Sakrament des Fleisches und Blutes Christi hin, von dem im zweiten Teile derselben die Rede ist; er ist dessen psychologisch notwendige Voraussetzung; daher das Wort: Credere in eum, hoc est manducare panem vivum. Qui credit, manducat.

„Ich bin das Brot des Lebens", hebt der Herr von neuem an. „Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben." Freilich, bemerkt Augustin zu diesen Worten: quantum pertinet ad mortem istam visibilem et corporalem numquid nos non morimur, qui manducamus panem de caelo descendentem?[1] Und auch Moses und Aaron und andere Väter sind gestorben, und doch heißt es von ihnen, sie seien nicht gestorben. Es kann dies also nicht vom leiblichen Tode gemeint sein; das verheißene Himmelsbrot darf nicht als Nahrung zur Erhaltung des leiblichen Lebens, sondern als Seelenspeise zur Bewahrung des übernatürlichen Lebens gedacht werden. Auf dessen geistiges Verständnis ist darum der Nachdruck zu legen, und so konnten auch die Väter im Glauben an den kommenden Messias bereits geistigerweise dieses Brot genießen und so durch die Kraft dieses geistigen Genusses im Glauben des ewigen Lebens teilhaftig werden: quia visibilem cibum spiritualiter intellexerunt, spiritualiter esuriebant, spiritualiter gustaverunt, ut spiritualiter satiarentur. Umgekehrt sind „eure Väter gestorben", weil sie, ebenso fleischlich gesinnt wie ihre jetzt um den Herrn stehenden Nachkommen, geradeso zweifelsüchtig waren; sie genossen nicht, wie Moses und Aaron, das sichtbare Manna im Glauben an den kommenden Messias und erlangten darum auch nicht das Leben.

Auf diesen gläubigen Empfang kommt also alles an, soll derselbe seine vom Herrn beabsichtigte Wirkung erreichen. Moses

---

[1] Tract. 26, 11.

und Aaron kosteten geistig und wurden darum auch geistig gesättigt. Auch wir empfangen heute die sichtbare Speise; aber etwas anderes ist das Sakrament, etwas anderes die Kraft des Sakramentes (aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti). Wie viele empfangen vom Altare und sterben doch und zwar gerade erst recht infolge dieses Empfanges; sie „essen und trinken sich das Gericht," nicht als ob dieses Brot an sich verderbenbringend wäre, sondern weil es nicht mit der erforderlichen Herzensbeschaffenheit genossen wird. So war ja auch der Bissen unheilvoll, den Judas nahm, nicht als habe der Herr ihm etwas an sich Schädliches dargereicht, sondern „weil das Gute der Schlechte schlecht empfing". Darum wird die nachdrückliche Warnung vor dem unwürdigen Empfange dieses Sakramentes beigefügt, wenigstens keine schweren Sünden beim Empfange dieses Sakramentes auf sich zu haben: peccata etsi sint quotidiana, vel non sint mortifera. Geistig soll dies Himmelsbrot genossen werden, d. h. offenbar: mit gläubigem Verständnis und mit reinem Herzen: spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate! Das Brot, das der Herr verheißen, ist ein wirkliches Brot des Lebens, aber nur für die würdigen Empfänger, für Unwürdige ist es Ursache um so größerer Verderbnis. „Eure Väter sind gestorben", nicht weil das Manna etwas Schädliches war, sondern weil sie es eben auf schlechte Weise gegessen haben.

Im alttestamentlichen Manna und dem Altare Gottes war das verheißene Himmelsbrot bereits vorgebildet. Sacramenta illa fuerunt; in signis diversa sunt; in re, quae significatur, paria sunt.[1] So ist es zu verstehen, wenn 1. Kor. 10, 1 gesagt wird, daß die gläubigen Väter „dieselbe geistige Speise aßen und denselben geistigen Trank tranken", wenn es auch der sichtbaren Erscheinung nach etwas anderes war; dem Vorbilde lag dieselbe heilige Sache zugrunde wie dessen Erfüllung in dem vom Herrn verheißenen geheimnisvollen Himmelsbrote.

Dieses Himmelsbrot ist der am Kreuze geopferte Leib des Herrn, durch dessen Tod die Herrschaft des Todes und der Sünde gebrochen wurde; wer darum dieses Brot genießt, empfängt das Leben. „Dies ist das Brot, das vom Himmel herabkommt, damit,

[1] Tract. 26, 12.

wer davon ißt, nicht sterbe." Auf diesen Zusammenhang mit dem Kreuzestod weist denn auch das vom Apostel an der eben zitierten Stelle (1. Kor. 10) erwähnte Vorbild des Felsens in der Wüste hin: Petra Christus in signo, verus Christus in verbo et in carne. Et quomodo biberunt? Percussa est petra de virga bis. Gemina percussio duo ligna crucis significat.

Der Genuß dieses Brotes darf darum kein rein mechanischer, bloß äußerlicher, sondern er muß ein sittlicher Akt sein; das äußerliche Empfangen muß zugleich ein geistiges Aufnehmen mit dem Herzen sein. „Das ist das Brot, . . . damit, wenn einer davon ißt, er nicht sterbe." Aber nur quod pertinet ad virtutem sacramenti, non quod pertinet ad sacramentum: qui manducat intus, non foris; qui manducat in corde, non qui premit dente.

Offenbar ist, wie zumal die beiden letzten Worte nahelegen,[1] diese scharfe Betonung eines geistigen Genusses durch den Glauben auch hier gegen die kapharnaitische Auffassung gerichtet, wie wir es bereits an früher besprochenen Stellen wiederholt gesehen haben.[2] Die Behauptung, als sei von einem bloßen Glauben an den Tod Christi die Rede, trägt einen Augustin ganz fremden Gedanken hinein. Was sollte denn die soeben erst betonte Unterscheidung (Tract. 26, 12) zwischen dem sacramentum und der virtus sacramenti und die daraus gezogene Folgerung der entgegengesetzten, unheilvollen Wirkung des ungläubigen, d. i. unwürdigen Genusses dieser sakramentalen Speise, welcher statt des (ewigen) Lebens den (ewigen) Tod nach sich zieht, für einen Sinn haben, wenn Augustin den leiblichen Genuß hier ausschließen wollte? „Der geistige Genuß negiert daher den leiblichen Genuß des Leibes und Blutes nicht, sondern ist nur das Mittel, diesen für das geistige Leben fruchtbar zu machen. Nicht weil der Empfänger glaubt, daß Christus in der Eucharistie zugegen ist, empfängt er Leib und Blut geistig, sondern weil er in gläubiger Demut und reuevoller Gesinnung den Sohn Gottes aufnimmt, wird er mit ihm geistig vereinigt. Wer

---

[1] Vgl. oben S. 64 zu Serm. 57, 7.

[2] So auch schon Tract. 25, 12 (M. l. c. 1602): Ut quid paras dentes et ventrem? crede et manducasti. „Deutlich ist, daß, wo Augustin das Essen als Glauben erklärt, der Glaube nicht an den in der Eucharistie gegenwärtigen, sondern an den vom Himmel gekommenen Gottessohn gemeint ist." (Schanz a. a. O. S. 110.)

unwürdig ißt und trinkt, genießt nicht bloß Brot und Wein, sondern Leib und Blut unter jener Hülle, aber zu seinem Verderben."[1] Wenn also Dorner zu dem Satze Tract. 26, 1 die Bemerkung macht: „Dieses Glauben an ihn macht uns seines Fleisches teilhaftig", so wird er damit dem aus dem ganzen Zusammenhange sich ergebenden Sinne der an sich allerdings spiritualistisch klingenden Äußerung nicht gerecht. Beim ersten Anblick, losgerissen vom übrigen Text, mag man freilich versucht sein, hier eine Negierung des wirklichen Genusses des Leibes Christi zu finden; allein bei näherem Zusehen wird man erkennen, daß dies keineswegs der Fall ist. Es handelt sich hier eben nicht um den Nachweis der realen Gegenwart, die als den Gläubigen bekannt vorausgesetzt wird, sondern um die nachdrückliche Forderung der richtigen Disposition beim Empfange dieses den Gläubigen wohlbekannten Geheimnisses.

Auch das Manna kam vom Himmel, aber das Manna war nur ein Schattenbild, dieses Brot aber ist in Wahrheit das Brot vom Himmel (manna umbra fuit, iste veritas est, Tract. 26, 13); „wer von diesem Brote ißt, wird leben in Ewigkeit; das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt". Daß hier vom wirklichen Genusse des Fleisches des Herrn die Rede ist, ist den Zuhörern wohlbekannt, aber gerade das erregt den Anstoß der Juden, welche bei der grobsinnlichen Auffassung stehen bleiben und nicht zu einer vergeistigten Auffassung mangels des Glaubenslichtes vorzudringen vermögen. Hoc quando caperet caro, quod dixit panem carnem? Vocatur caro, quod non capit caro, et ideo magis non capit caro, quia vocatur caro. Hoc enim exhorruerunt, hoc ad se multum esse dixerunt, hoc non posse fieri putaverunt. »Caro mea est,« inquit, »pro mundo vita.« Norunt fideles corpus Christi, si corpus Christi esse non negligant. Fiant corpus Christi, si volunt vivere de spiritu Christi.

Aus dieser und einigen anderen Stellen will Dorner schließen, daß es „unbedingt feststeht, daß das Abendmahl nur als das Sakrament der Inkorporation in die alleinseligmachende Kirche aufgefaßt wird, was sehr natürlich ist, da man nach ihm ja an Christus nur dann Anteil hat, wenn man ein Glied an

[1] Schanz a. a. O. S. 96 f. Vgl. dazu Wilden a. a. O. S. 636 f.

seinem corpus, der ecclesia, ist. Daß mit der wahren Teilnahme am corpus Christi in dem Abendmahl auch die an dem in der Kirche waltenden Geiste Christi gegeben ist, versteht sich von selbst. In dem corpus hat man am caput teil".[1]

Indessen übersieht Dorner auch hier den Unterschied zwischen fruchtbringendem Empfang und Empfang überhaupt, zwischen der virtus sacramenti und dem visibile sacramentum, um mit Augustin zu reden. Soll der Empfang des Geheimnisses, das die Gläubigen kennen und das ohne Einschränkung als „der Leib Christi" bezeichnet wird, wirklich die Kraft bewirken, daß „wer von diesem Brote ißt, leben wird in Ewigkeit," infolge des lebendigmachenden und lebenerhaltenden Geistes Christi nämlich, durch den ja der sakramentale Leib belebt ist, der kein toter Leib, kein rohes Fleisch im Sinne der kapharnaitischen Auffassung ist, — dann muß der Empfang allerdings in der Gemeinschaft mit dem mystischen Leibe geschehen. Den schuldbar von der Einheit des Leibes Christi, der Kirche, Getrennten kann der Empfang des Abendmahls nichts nützen.

Dies ist offenbar der Gedanke, den Augustin aussprechen will, wenn er sagt: Fiant corpus Christi, si volunt vivere de spiritu Christi. Die Zugehörigkeit zur Kirche (die Inkorporation, wie Dorner sich ausdrückt) ist Voraussetzung, nicht eigentliche und alleinige Wirkung des Abendmahlsempfanges, wie Dorner diese Worte deuten möchte. Es steht durchaus nicht fest, sondern muß auf Grund der zahlreichen klaren Zeugnisse für die reale Gegenwart, die wir bereits kennen gelernt, bestritten werden, daß das Abendmahl von Augustin „nur als das Sakrament der Inkorporation in die alleinseligmachende Kirche" aufgefaßt wird. Hätte Augustin die Gegenwart des Leibes Christi nur symbolisch gedacht, dann hätte er gerade hier, wo er eingehender sich über die Verheißungsworte des Herrn, welche den Unglauben der Juden hervorriefen, sich verbreitet, seine diesbezügliche rein symbolische Auffassung deutlicher zu erkennen geben müssen. Solange aber seine Worte mit der realen Gegenwart ganz gut harmonisieren, wie wir es gezeigt zu haben glauben, halten wir angesichts der bisherigen Resultate daran fest, daß unter dem Leibe, den „die Gläubigen kennen," wirklich der **wahre** Leib Christi zu verstehen sei,

[1] Dorner a. a. O. S. 264 f.

freilich, was bei Augustin gerne betont wird, zugleich mit Beziehung auf die durch die Eucharistie angedeutete und befestigte Vereinigung des mystischen Leibes.[1]

„Vom Geiste Christi lebt nur der Leib Christi," fährt Augustin weiter. „Verstehet, meine Brüder, was ich damit meine! Du bist ein Mensch, du hast einen Geist und hast einen Leib. Geist nenne ich, was man die Seele heißt, woraus der Leib besteht; du bestehst nämlich aus Seele und Leib; du hast also einen unsichtbaren Geist und einen sichtbaren Leib. . . Mein Leib lebt vom Geiste. Willst also auch du vom Geiste Christi leben, so sei im Leibe Christi. (Vis ergo et tu vivere de spiritu Christi, in corpore esto Christi!) Lebt denn etwa mein Leib durch deinen Geist? Der meine lebt durch meinen Geist, und der deine lebt durch deinen Geist. So kann auch der Leib Christi nur vom Geiste Christi leben. (Non potest vivere corpus Christi nisi de spiritu Christi.) In diesem Sinne sagt der Apostel: Ein Brot, ein Leib sind wir viele."

Wir sehen, Augustin kommt wieder auf denselben Gedanken zurück wie Serm. 272. Wie der Leib, um leben zu können, mit dem Geiste verbunden sein muß, so der menschliche Geist, um das übernatürliche Leben zu bewahren mit dem Geiste Christi. Diese Verbindung mit dem Geiste Christi wird aber bewirkt durch die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi im Empfange der Eucharistie. Das menschgewordene Wort muß sich uns mitteilen mit seinem Leibe, und umgekehrt müssen wir als Glieder seinem geheimnisvollen Leibe angehören, wenn wir seines Geistes und damit des Lebens teilhaftig werden wollen. Die Zugehörigkeit zum mystischen Leibe Christi, der Kirche, ist Vorbedingung zur fruchtbaren Teilnahme am eucharistischen Leibe und diese Vorbedingung zur vollen Teilnahme am Geiste Christi Bedingung des vollendeten Lebens in Gott.

So verstehen wir erst recht die oft zitierten, wunderschönen Worte, die sich unmittelbar den obigen anschließen (vgl. Tr. 26, 13), und in denen die Doppelbedeutung des Leibes Christi als sakramental-realer und mystisch-geistiger Leib ineinanderfließen: O sacramentum pietatis, o **signum unitatis**, o vinculum caritatis. Qui vult vivere, habet, ubi vivat, habet, unde vivat. Accedat,

---

[1] Vgl. das oben S. 43, 44, 46 und 49 Gesagte.

credat, **incorporetur**, ut vivificetur. Non abhorreat a compage membrorum; non sit putre membrum, quod resecari mereatur, non sit distortum, de quo erubescatur; sit pulchrum, sit aptum, sit sanum: haereat corpori, vivat Deo de Deo, nunc laboret in terra, ut postea regnet in coelo (Tract. 26 13. M. XXXV, 1612 sq.).

„Wer leben will, hat, wo er lebe," nämlich: in dem mystischen Leibe Christi, in der Kirche; „er hat, wovon er dort lebe", nämlich von dem sakramentalen, eucharistischen Leibe des Herrn. . . . Der Eintritt in die Kirche ist die erste Teilnahme am Leibe und Blute des Herrn. . . Die Fortdauer der lebendigen Gemeinschaft mit dem mystischen Leibe Christi ist bedingt durch die Teilnahme an seinem sakramentalen Leibe."[1]

Die Unterscheidung zwischen dem corpus mysticum, d. i. der Kirche, und dem ersteres versinnbildenden und erhaltenden corpus verum, d. i. der Eucharistie, ist nicht scharf auseinandergehalten, ohne jedoch völlig verwischt zu werden.

Wenn gesagt wird: „Die Gläubigen kennen den Leib Christi, wenn sie es nicht vernachlässigen, der Leib Christi zu sein" (Norunt fideles corpus Christi, si corpus Christi esse non negligant), und sie aufgefordert werden: fiant corpus Christi, si de spiritu Christi volunt vivere, so will damit nichts anderes gesagt werden als: erst die wahre und vom Geiste der Liebe und Eintracht getragene Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft verleiht die rechte Einsicht in das Verständnis des Sakramentes des Leibes Christi. Der in der Kirche waltende Geist Christi, welcher lebendig macht, ist es erst, welcher den Empfang des Abendmahls fruchtbar macht; darum muß man „Leib Christi werden", d. h. der kirchlichen Gemeinschaft angehören, um vom „Geiste Christi", ohne den der Leib nicht leben kann, beseelt und so am Leben erhalten zu werden. Die Inkorporation ist nicht die Wirkung dieses Sakramentes, sondern notwendige Vorbedingung zu dessen fruchtbarem Empfange. Darum heißt es: incorporetur, ut vivificetur. Daß nur die Kirche der in der Eucharistie versinnbildete Leib Christi sei, wird mit keinem Worte gesagt.

Daß die Einheit, d. h. die Zugehörigkeit zur Kirche, von

---

[1] Wilden a. a. O. S. 38.

Augustin gegenüber der donatistischen Spaltung besonders stark betont wird, soll damit keineswegs geleugnet werden. Für den, der sich von der Einheit der Kirche losreißt, verliert die Eucharistie ihre segensreiche, lebenspendende und erhaltende Wirksamkeit. Dies, aber auch nicht mehr, will Augustin sagen, wenn er immer wieder von dem signum unitatis (n. 13), von dem panis concordiae (n. 14) spricht: Litigabant (Iudaei) . . . quoniam panem concordiae non intelligebant nec sumere volebant. Nam qui manducat hunc panem, non litigant ad invicem, quoniam »unus panis, unum corpus multi sumus«. Würden die Juden und die murrenden Jünger dieser Gemeinschaft angehören, d. i. würden sie die Einigung mit dem geheimnisvollen Lebensbrote, diesem signum unitatis und vinculum caritatis (n. 13) suchen, dann würden sie nicht miteinander streiten. Nicht an der Erkenntnis fehlt es ihnen — war ihnen doch durch die vorausgegangenen Wunder das glaubensvolle Verständnis der Worte des Herrn nahe genug gelegt —, sondern am Willen, indem sie irdisch, fleischlich gesinnt sind und darum über das sinnlich Faßbare sich nicht hinaus erheben können.

Darum gibt ihnen der Herr auf ihre Frage, wie er ihnen sein Fleisch zu essen geben könne, zunächst gar keine Antwort, sondern wiederholt nachdrücklich die Notwendigkeit, das Fleisch des Menschensohnes und sein Blut zu genießen unter Strafe des Verlustes der Seligkeit. Quomodo quidem edatis, et quisnam modus sit manducandi istum panem, ignoratis; verumtamen nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis (n. 15. M. l. c. 1614) — das ewige Leben nämlich, wie der Herr eigens beifügt, damit sie ja nicht dieses irdische Leben verstünden und darüber stritten. Während die irdische Speise einerseits wohl erforderlich ist zur Erhaltung des Lebens, anderseits aber diese Wirkung nicht notwendig eintreten muß (trotz genügender Nahrung kann der Tod eintreten infolge Alters, Krankheit, Unfalles), ist es bei dieser Speise und diesem Tranke, d. h. dem Leibe und Blute des Herrn, nicht so; denn einerseits hat derjenige, welcher sie nicht nimmt, auch nicht das Leben, während anderseits derjenige, welcher sie nimmt, das Leben und zwar das ewige Leben, hat.

Hunc itaque cibum, fährt Augustin fort, et potum

societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta ecclesia in praedestinatis et vocatis et iustificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius.

Dorner zitiert diesen Satz als weiteren Beleg seiner Auffassung, wonach das Abendmahl von Augustin als das Sakrament der Inkorporation in die (alleinseligmachende) Kirche aufgefaßt wird.[1]

Aber wie verträgt sich dies mit den nachfolgenden Worten: Huius rei sacramentum, i. e. unitatis corporis et sanguinis Christi, alicubi quotidie, alicubi certis intervallis dierum in dominica mensa praeparatur et de mensa dominica sumitur, quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium. Res vero ipsa, cuius et sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicunque eius particeps fuerit (n. 15)? Dorner bemerkt dazu[2]: „Augustin nennt das Abendmahl auch ohne weiteres sacramentum unitatis corporis et sanguinis Christi, wobei sich die unitas natürlich auf die Kirche bezieht.“ Und von einer anderen Stelle[3] behauptet er: „Es ist gerade das Eigentümliche des Augustinischen Abendmahlsbegriffes, daß er res und signum auseinanderhält und nur die Gläubigen die res, die Gnade empfangen, womit die Transsubstantiation ausgeschlossen ist.“

Diesen Schluß können wir angesichts der vorliegenden Stelle nicht anerkennen. Sagt doch Augustin hier ausdrücklich, die res, von welcher das täglich, anderwärts nur an gewissen Tagen, am Tische des Herrn bereitete und ausgespendete Sakrament ein heiliges Zeichen (sacramentum) sei, werde von allen empfangen, und zwar an sich (res ipsa) allen Empfängern zum Heile; in Wirklichkeit sei die Wirkung freilich verschieden: dem einen gereiche der Empfang zum Leben, dem anderen aber auch zum Verderben; die Sache selbst aber, objektiv betrachtet, sei für alle heilwirkend. Der Glaube, bezw. die Zugehörigkeit zur Kirche kann somit nicht die Vorbedingung des Genusses überhaupt, sondern nur die des fruchtbaren Genusses sein. An sich behält der durch das sichtbare Sakrament angedeutete reale Inhalt seine Bedeutung auch bei dem Ungläubigen und dem von der kirchlichen Einheit Losgelösten; diese werden aber doch sicherlich nicht inkorporiert durch den

[1] Dorner a. a. O. S. 264. [2] A. a. O. S. 264. [3] S. 272, Anm. 2.

Empfang der Eucharistie; wenn sie also doch die res empfangen, welche — non ponentibus obicem, wie der spätere terminus technicus der Theologen lautet — ihre Wirkung entfaltet, dann kann diese res offenbar nicht die Inkorporation sein, sondern eben nur der (wahre) Leib und das Blut des Herrn, der allerdings selbst wieder, gemäß der Augustin eigentümlichen Auffassung, das Zeichen (sacramentum) der Einheit, der Zugehörigkeit zum corpus mysticum der Kirche ist.

Die Inkorporation kann nicht, wie Dorner will, das Wesen des Sakramentes ausmachen, sondern dieselbe ist, wie Schanz bemerkt,[1] „einerseits die Voraussetzung des nützlichen Empfanges und erhält anderseits eine Bekräftigung und Stärkung durch den Empfang des Leibes Christi. Nur insofern ist mit dem Leibe Christi in der Eucharistie der Leib Christi in der Kirche gleichgesetzt".

Man muß freilich zugeben, wie es auch Schanz zugesteht, daß die mystisch-geistige Auffassung gerne derart betont wird, daß man, allerdings ohne schärferes Zusehen, zu der Meinung kommen könnte, als sei die reale Gegenwart ausgeschlossen. „Wie der hl. Augustin in den allgemeinen Sakramentsbegriff zwar die einzelnen Momente aufgenommen, aber weder immer geltend macht noch stets kenntlich hervorgehoben hat, so ist auch in der Lehre des Heiligen über die Eucharistie trotz des gleichbleibenden Grundzuges ein gewisses Schwanken zwischen der mystisch-geistigen und physisch-realen Auffassung unbestreitbar."[2] Allein selbst die in Frage stehende Stelle, in welcher die Eucharistie als das sacramentum unitatis corporis et sanguinis Christi, als die societas corporis et membrorum suorum, quod est sancta ecclesia, bezeichnet wird, ist kein Beweis des Ausschlusses der realen Gegenwart des Leibes Christi. Denn da Augustin sofort nicht nur vom Empfange des Sakramentes, sondern auch vom Empfange zum Heile oder zum Verderben redet, kann folgerichtig nicht einfach bloß die Kirche unter dem in der Eucharistie enthaltenen Leibe Christi verstanden sein; sonst wäre es unmöglich, durch diese Speise das ewige Leben zu erlangen.

Wenn Harnack[3] behauptet, Augustin lehre wohl die Heilsnotwendigkeit der Eucharistie wie der Taufe, beziehe diese Notwendigkeit

---

[1] Schanz a. a. O. S. 107. [2] Schanz a. a. O. S. 79. [3] A. a. O. III, S. 144, A. 279.

aber auf die unitas und caritas, die im Abendmahl eben nur einen Ausdruck neben anderen habe, so daß es leicht ersetzt werden könne, so entspricht dies keineswegs der Auffassung Augustins, der sogar die Notwendigkeit der Kommunion der Unmündigen verlangt,[1] wie Schanz mit Recht entgegenhält.[2]

Wäre die Eucharistie wirklich, wie Dorner und Harnack annehmen, nur die geistige Vereinigung mit Christus in Glaube und Liebe, dann würde sich Augustin selbst widersprechen wenn er sagt: res ipsa (nämlich diese geistige Vereinigung), cuius sacramentum est omni homini ad vitam, da doch bei den Ungläubigen und Sündern von einer geistigen Vereinigung keine Rede sein kann, während der vorliegenden Stelle zufolge auch diese das Sakrament dieser Sache empfangen, freilich ohne den daran geknüpften Segen, sondern vielmehr zum Verderben. Es wird eben hier mit anderen Worten das ausgesprochen, was die spätere theologisch-kirchliche Sprache in den Worten des Aquinaten zum Ausdruck bringt:

Sumunt boni, sumunt mali,
Sorte tamen inaequali,
Vitae vel interitus. (Fronleichnam-Sequenz.)

Mißverständlich könnte die Stelle nur dadurch werden, daß, wie bereits hervorgehoben wurde,[3] vom realen auf den mystischen Sinn übergesprungen wird, wie es der allegorisch-mystischen Schrifterklärung Augustins entspricht,[4] so daß ihm die res sacramenti zugleich noch innigere Vereinigung mit dem mystischen Leibe Christi ist, was aber keineswegs die Vereinigung mit seinem realen Leibe ausschließt. Auch die Lehrpraxis der katholischen Kirche hebt als Hauptwirkung der von ihr gelehrten realen Einigung die noch innigere mystische Einigung hervor, unter der Voraussetzung der erforderlichen Disposition durch Sündenreinheit, Glauben und Liebe. Es liegt somit gar kein Grund vor, die umstrittene Stelle im Sinne eines Gegensatzes zur realen Gegenwart zu erklären, die, wie wir sahen, doch anderwärts deutlich von Augustin gelehrt wird.

Die richtige Erklärung kann vielmehr nur die sein: Die res sacramenti, d. i. die geistige Vereinigung mit Christus, welche durch dieses Sakrament bewirkt wird, gereicht jedem zum Leben,

---

[1] Vgl. oben S. 31 ff. [2] Schanz a. a. O. S. 112. [3] S. 93. [4] Vgl. das Eingangs Gesagte.

während der Empfang des sacramentum selber, d. i. des sakramentalen Leibes des Herrn, dessen Empfang ein Sinnbild dieser mystischen Einigung ist, allein noch nicht diese Wirkung hervorbringt, sondern je nach der Disposition des Empfängers zum Heil, aber auch zum Verderben gereicht. Die res ist also die mystische Vereinigung mit Christus, das sacramentum der Empfang des wahren, aber sakramental gegenwärtigen Leibes, sofern dieser Symbol und Ursache der res, d. i. der geistigen Einigung ist.

Von dieser geistigen Einigung hatte Augustin kurz vorher (n. 15) erklärt, daß die Zugehörigkeit zum mystischen Leibe, der Kirche, deren Vorbedingung sein müsse; nur die Mitgliedschaft zur Kirche in praedestinatis et vocatis et iustificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius gewährt den am eucharistischen Mahle Teilnehmenden die volle Teilnahme am Geiste Christi und damit am vollendeten Leben in Gott: Qui vult vivere, habet, ubi vivat, habet, unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur. . . Haereat corpori, vivat Deo de Deo, . . . ut postea regnet in coelo (n. 14), und: fiant corpus Christi, si volunt vivere de spiritu Christi (n. 13).[1]

Schon im ersten Teile von Tract. 26, 15 hatte Augustin darauf hingewiesen, daß die Verheißung des ewigen Lebens, welche an den Empfang des Himmelsbrotes geknüpft wird, nicht vom leiblichen, sondern vom ewigen Leben der Seele zu verstehen sei. Dieser Gedanke wird n. 16 wieder aufgegriffen, indem zu dem Verse „Ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage“ bemerkt wird: was den Leib betreffe, so werde auch er am ewigen Leben Anteil erhalten, aber erst bei der Auferstehung am jüngsten Tage; denn durch den Genuß dieser Speise und dieses Trankes erlange auch er Unsterblichkeit: Cum enim cibo et potu id appetant homines, ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi

[1] Vgl. dazu Civ. D. 21, 25, 4 (M. XLI, 742): Ostendit (sc. Dominus, Io. 6, 57) quid sit non sacramento tenus, sed revera corpus Christi manducare et eius sanguinem bibere: hoc est enim in Christo manere, ut in illo maneat et Christus, woraus Dorner (a. a. O. S. 274, Anm. 1) schließen zu können glaubt, „einen Genuß des realen Leibes und Blutes von seiten der Ungläubigen kenne Augustin nicht“. Dorner verwechselt den würdigen, zugleich geistigen und darum segensreichen Empfang des Leibes Christi, welchen Augustin offenbar hier im Auge hat, mit dem bloß äußerlichen, welcher infolge Schuld des Empfängers fruchtlos bleibt. Vgl. Schwane a. a. O. S. 1018 f.

iste cibus et potus, qui eos, a quibus sumitur, incorruptibiles facit et immortales facit, i. e. societas ipsa sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta.

Wiederum weist hier Augustin, wie er es ja so gerne tut, hin auf die Kongruenz der eucharistischen Materie als Symbol der Einheit, unter Berufung auf das Zeugnis „früherer Väter";[1] propterea quippe sicut etiam ante nos hoc intellexerunt homines Dei, Dominus noster Iesus Christus corpus et sanguinem suum in eis rebus[2] commendavit, quae ad unum aliquid rediguntur ex multis. Namque aliud in unum ex multis granis confit, aliud in unum ex multis acinis confluit (n. 17. M. l. c. 1614).

Nachdem der Herr zuerst nachdrücklich den Glauben an seine Verheißung gefordert hat, „erklärt er zuletzt, wie das geschehe, und was er mit den Worten ‚seinen Leib und Blut genießen' meine". Zu den Worten: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm" bemerkt Augustin erläuternd: Hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo manere et illum manentem in se habere. Ac per hoc, qui non manet in Christo et in quo non manet Christus, proculdubio nec manducat [spiritualiter] carnem eius nec bibit eius sanguinem [licet carnaliter et visibiliter premat dentibus sacramentum corporis et sanguinis Christi], sed magis tantae rei sacramentum ad iudicium sibi manducat et bibit [quia immundus praesumit ad Christi accedere sacramenta, quae aliquis non digne sumit nisi qui mundus est, de quibus dicitur: Beati mundi corde, quoniam Deum videbunt]. (M. XXXV, 1614.)

Das in Klammern Stehende ist offenbar erklärender Beisatz eines Späteren, welcher gegenüber Mißdeutungen den wahren Sinn obiger Sätze feststellen wollte. Nur derjenige, will Augustin sagen, kommt in Wirklichkeit nicht bloß dem Buchstaben, sondern auch dem Geiste des Gebotes Christi nach, welcher nicht bloß mit dem Munde, sondern auch mit dem Herzen sich mit Christus vereinigen will: hoc est ergo manducare illam escam et illum

[1] Wilden erinnert beispielsweise an Cypr. Ep. 63 ad Caecil. und Ep. 76 ad. Magn. (a. a. O. S. 40); ebenso der Übersetzer (Hayd) der Tract. in Io. (Köselsche Bibl. der Kirchenväter, Bd. 45.)

[2] D. h. unter solchen „Gestalten". An eine lutherische Impanationslehre denken zu dürfen, dazu fehlt hier jede innere Berechtigung.

bibere potum, in Christo manere et illum manentem in se habere; ein bloß äußerlich stattfindender Genuß mit dem Munde kann keine sittlich so wertvolle Handlung sein, daß die Erlangung der Seligkeit und die Bewahrung des übernatürlichen Lebens an diese Bedingung geknüpft wird. Wohl ißt auch der Unwürdige, der nicht geistig mit Christus Vereinigte »tantae rei sacramentum«, aber nur »ad iudicium sibi«; ein Genuß des Fleisches und Blutes Christi im Sinne seiner Verheißungsworte ist aber dieser bloß äußere Akt nicht. „Wer zu dem Sakramente des Altars hinzutritt ohne innere Disposition, der wird trotz der äußeren Vereinigung immer weiter von Christus getrennt, und insofern ißt er nicht das Fleisch des Herrn, trinkt er nicht sein Blut, als er der beseligenden Gnadenwirkungen nicht teilhaftig wird, wennschon Christi Fleisch und Blut unter den sakramentalen Gestalten, die er empfängt, gegenwärtig ist."[1] Die Inkorporation ist nicht das Wesen, sondern die notwendige Voraussetzung des wirksamen Empfanges dieses Sakramentes, wie sie anderseits hinwiederum durch den würdigen Empfang gekräftigt und bewahrt wird.[2]

Wie man sieht, läßt also auch diese Stelle, so ungünstig sie auf den ersten Anblick der realen Auffassung zu sein scheint, sich ohne Schwierigkeit mit der realen Gegenwart in Einklang bringen, wenn man den ganzen Zusammenhang derselben beachtet.

In der weiteren Erklärung der Verheißungsrede fortschreitend (n. 19) zur Besprechung der Worte: Sicut me misit Pater et ego vivo propter patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me, betont Augustin, daß die Wirkung des eucharistischen Genusses nicht etwa eine Folge von Wesensgleichheit mit dem Sohne ist nach Analogie der Wesensgleichheit Christi mit dem Vater, von dem der Sohn das Leben hat: Vivimus nos propter ipsum manducantes eum, i. e. ipsum accipientes vitam aeternam, quam non habemus a nobis. . . Ut ego vivam propter patrem, . . . exinanitio mea fecit, in qua me misit; ut autem quisque vivat propter me, participatio fecit, qua manducat me. . . Nectamen dicendo: »Et qui manducat me, et ipse vivet propter me« eandem suam et nostram aequalitatem significavit, sed gratiam mediatoris ostendit. Wie

---

[1] Wilden a. a. O. S. 43.

[2] Schanz a. a. O. S. 107.

Christus infolge seiner Selbstentäußerung durch den Vater lebt, der ihn gesandt, so lebt der am Abendmahl Teilnehmende durch Christus infolge dieser Teilnahme.

Noch einmal wird dann am Schlusse des Traktates (n. 20) hervorgehoben, daß unter diesem Leben, welches durch das verheißene, wahre Himmelsbrot mitgeteilt werde, nicht das natürliche, sondern das übernatürliche Leben zu verstehen sei.[1] Die Juden dachten nur an eine allerdings wunderbare, aber eben doch nur natürliche Speise. Diese irdische Denkungsweise war Ursache ihres Unglaubens; ihr gegenüber mußte, wie der Herr es ja auch tat durch die Worte: Spiritus est, qui vivificat, eine tiefere, vergeistigte Auffassung verlangt werden. In dem Bestreben, diese Auffassung bei Erklärung des fraglichen Schrifttextes immer wieder recht hervortreten zu lassen, bediente sich Augustin, wie wir sahen, allerdings des öfteren Wendungen, die, wenn sie aus dem Zusammenhange losgelöst werden, die Meinung nahelegen können, als wolle er von einer realen Gegenwart und einem realen Genusse wenig wissen, um mit Dorner[2] zu sprechen, die aber, wenn man die Ursache dieser scharfen Betonung des geistigen Verständnisses im Auge behält, das Bedenkliche verlieren.

Die Erklärung der Verheißungsworte (Joh. 6, 60—72) wird dann fortgesetzt im 27. Traktat, gehalten am Feste des hl. Laurentius (M. XXXV, 1615 ff.).

Viele, darunter sogar manche Jünger, faßten die Worte des Herrn fleischlich auf, weil sie eben selber fleischlich gesinnt waren: diese Worte fleischlich verstehen ist aber Tod, während doch der Herr sagt, daß in seinem Fleische Leben sei.[3] Also dürfen wir das Fleisch nicht fleischlich verstehen, als ob Jesus imstande sei oder es verordne, sein Fleisch, womit das Wort umkleidet war, gleichsam zerschnitten auszuteilen an die an ihn Glaubenden.[4] Weil eben dies Geheimnis etwas Großes ist, mußte

[1] Quod ergo illi mortui sunt, ita vult intelligi, ut non vivant in aeternum. Nam temporaliter et hi profecto moriuntur, qui Christum manducant, sed vivunt in aeternum, quia Christus est vita aeterna. L. c. p. 20.

[2] A. a. O. S. 266.

[3] Sapere secundum carnem mors est, unde carne sua dicit, quia ibi est vita aeterna... Ergo nec carnem debemus sapere secundum carnem. (Tract. 27, 1.)

[4] Non crediderunt aliquid magnum dicentem et verbis illis aliquam gra-

es so gesagt werden, daß es nicht von allen verstanden wurde; das Geheimnis Gottes soll uns nachdenklich machen, nicht abspenstig.

Der Herr durchschaut sie; um ihnen die irrige, grobsinnige Auffassung zu nehmen, verweist er sie daher auf seine Himmelfahrt. (V. 63.) „Sie meinten, er werde seinen Leib zerteilen, er aber sagte, er werde in den Himmel auffsteigen, natürlich ganz". Daraus konnten sie doch ersehen, daß er nicht auf die Art, wie sie meinten, seinen Leib austeilen, daß er nicht sein materielles, sondern sein verklärtes Fleisch (das nicht verletzt, getötet und verzehrt werden kann), ihnen zur Speise geben wolle, daß die Gnade somit nicht durch den Genuß konsumiert werde.[1]

Hier fügt nun Jesus die so gerne zugunsten der spiritualistischen Auffassung verwerteten Worte bei: „Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts; die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben." „Dieses Wort führt nicht vom Sakramente ab, indem es etwa den eigentlichen Sinn in Abrede stellt; denn sonst bliebe nur die sonderbarste Bilderrede für Gedanken, welche viel einfacher hätten vorgetragen werden können, während sie auf diese Weise nur Anstoß erregten." Christus hat sich als das himmlische Brot des Lebens bezeichnet, sofern er das Lehrwort Gottes ist; die heilige Eucharistie bezeichnet er jetzt als die erhabenste Form, um dieses Wort des Lebens als Geheimnis des Glaubens im Glauben zu genießen. In der Tat, durch sein Opferverdienst ist Christus das Leben der zu erlösenden Menschheit geworden; wodurch aber wird dies Leben inniger aufgenommen als durch die eucharistische Opferfeier und Kommunion? „Die Liebe findet ohnedies in der realen Verbindung ihre beste Befriedigung und Nahrung. Alle drei Abschnitte der Verheißungsrede weisen auf das Sakrament des Leibes und Blutes Christi hin, indem sie zugleich den Geist offenbaren, der lebendig macht: es ist der Logos und seine Herablassung in Christi Lehramt, es ist das Opferverdienst in seinem

---

tiam cooperientem, sed prout voluerunt, intellexerunt et more hominum, quia poterat Iesus aut hoc disponebat Iesus, carnem qua indutum erat Verbum, veluti concisam distribuere credentibus in se. (Tract. 27, 2.)

[1] Hi enim putabant eum erogaturum corpus suum, ille autem dixit se ascensurum in caelum, utique integrum. . . Certe vel tunc videbitis, quia moneo modo, qui putatis, erogat corpus suum; certe vel tunc intelligetis, quia gratia eius non consumitur morsibus.

Tode; es ist die Liebe des guten Hirten, die alle zu derselben Opfergesinnung und Opfertat als Gliederung eines Leibes mit sich vereinigen will."[1]

Dieser so natürliche Sinn des heiligen Textes ist die Auffassung der übrigen Väter; er ist auch die Auffassung unseres Kirchenvaters.

Wenn Christus sagt: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts," so scheint dem zu widersprechen, meint Augustin (Tract. 27, 5. M. XXXV, 1617), was der Herr soeben gesagt: „Wer mein Fleisch nicht ißt und mein Blut nicht trinkt, wird das Leben nicht in sich haben," welch letzteres (das Leben) doch unser Endzweck sei. Allein diese Worte seien zu verstehen: das bloße Fleisch nütze nichts, wie die Juden die Worte auffaßten: carnem quippe sic intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur aut in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur. Nicht das Fleisch schlechthin sei unnütz, sondern nur das Fleisch, wenn es im Sinne der Juden verstanden wird. Augustin denkt so wenig, wie der Herr es in jenen Worten getan hat, daran, die Auffassung, als wolle er wirklich sein Fleisch zu essen geben, als irrig zurückzuweisen; was er zurückweist, bezw. den Herrn zurückweisen läßt, ist die kapharnaitische Auffassung: das durch den Geist belebte, lebendige Fleisch hingegen sei sogar sehr nützlich.[2] Daher die Worte: Spiritus est, qui vivificat, caro non prodest quidquam, nämlich das Fleisch im Sinne der Kapharnaiten (sicut illi intellexerunt, non sicut ego do ad manducandum carnem meam).

Deshalb heißt es weiter (n. 6, M. l. c. 1618): Der Hl. Geist, der durch die Liebe Gottes uns zur Einheit verbindet und dadurch macht, daß wir Christi Glieder bleiben, ist es, der lebendig macht; denn der Geist macht die Glieder zu lebendigen. Und nur die Glieder macht der Geist lebendig, die er in dem Leibe, den eben der Geist belebt, findet, wie auch an unserem Leibe nur jene Glieder lebendig bleiben, welche in Verbindung mit dem Leibe bleiben. Daher: „die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben".

Dies gibt Augustin wieder Anlaß, die Einheit einzuschärfen

[1] Schell, Dogmatik III, S. 517.

[2] Sic etiam nunc caro non prodest quidquam, sed sola caro; accedit spiritus ad carnem, quomodo accedit charitas ad scientiam (Anspielung auf 1. Kor. 8, 1), et prodest plurimum. L. c.

und vor der Spaltung zu warnen. Denn wer getrennt werde vom Leibe Christi, sei nicht mehr dessen Glied, und daher auch nicht beseelt von seinem Geiste; „wer aber den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein" (Röm. 8, 9). Ganz natürlich ist es daher, wenn Augustin, die Schlußfolgerung aus dieser Darlegung ziehend, von den Verheißungsworten mit Bezugnahme auf des Herrn eigene Erklärung: Verba, quae locutus sum vobis, spiritus et vita sunt, behauptet, daß sie geistig zu verstehen seien: Spiritualiter intelligenda sunt. Intellexisti spiritualiter? Spiritus et vita sunt. Intellexisti carnaliter? Etiam sic illa spiritus et vita sunt, sed tibi non sunt — objektiv sind sie schlechthin Worte des Lebens, aber nicht immer subjektiv infolge Mangels der Disposition. In diesem Zusammenhange betrachtet, erscheint der scheinbar die reale Gegenwart direkt in Abrede stellende Satz Spiritualiter intelligenda sunt durchaus nicht als Gegensatz zu jener, sondern nur zur materiell-fleischlichen Auffassung der Kapharnaiten, gegen welche sich ja der Herr selber wendet.

Viele Jünger verlassen den Herrn; abgeschnitten vom Leibe haben sie das Leben verloren, weil sie vielleicht nicht einmal im Leibe gewesen sind (n. 8). Auch Judas gehört zu denen, welche nicht glauben, aber er geht nicht weg mit jenen, zwar nicht, um sich belehren zu lassen, sondern um auszuspionieren (n. 7). Mit Bezug auf ihn erklärt darum der Herr: „Es sind unter euch einige, die nicht glauben," und, fügt Augustin bei, „darum nicht verstehen, weil sie nicht glauben." Denn „soll eine Belebung stattfinden können durch den Glauben, dann müssen wir zuerst anhängen durch den Glauben".

An die wenigen Zurückgebliebenen richtet der Herr die entscheidende Frage, ob auch sie gehen wollen, und erhält die Antwort des vom Hl. Geiste erleuchteten, mit geistigem Verständnis erfüllten Apostels Petrus: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens" — vitam aeternam habes, wie Augustin erklärend beifügt, in ministratione corporis et sanguinis tui. . . Ipse vita aeterna es tu et non das in corpore et sanguine tuo nisi quod es (n. 9).

Wir sehen, der ganzen Auslegung der Verheißungsrede liegt der Gedanke zugrunde, daß hier von einer geistigen Speise die Rede sei, welche nur der vom Glauben Erleuchtete zu würdigen

wisse und welche, in innigster Beziehung zur mystischen Einigung mit Christus stehend, nur für den ihre von Christus beabsichtigte Wirkung hervorbringen könne, welcher, in der kirchlichen Einheit stehend, mit Christus mystisch verbunden ist. Diese Einheit mit der Kirche, welche Augustin dem donatistischen Schisma gegenüber immer wieder scharf betont, wird aber nicht derart auf die Spitze getrieben, wie es Dorner behauptet, welchem zufolge nach Augustin niemand teil habe am corpus Christi reale, der nicht auch dem corpus mysticum, d. i. der Kirche, angehöre. Es ist zuviel behauptet, wenn er (S. 274, Anm. 1) sagt: „Einen Genuß des realen Leibes und Blutes von seiten der Ungläubigen kennt Augustinus nicht," und daß der einzelne dadurch erst mit Christus in Verbindung komme, daß er durch das unentbehrliche Mittel des Abendmahls der Kirche inkorporiert werde, die Inkorporation also, und nur diese, die res sacramenti sei; den außerhalb Befindlichen werde also, Augustinischer Auffassung zufolge, nur ein leeres, wenn auch an sich heiliges Zeichen dieser incorporatio zuteil. „Es bleibt deshalb für ihn (Augustin) nichts übrig als zu sagen, es werde das sacramentum, das Zeichen, denen gegeben, welche als außerhalb der Kirche befindlich nicht die res, die gratia erhalten. Was soll dann aber die Gültigkeit des Sakramentes noch bedeuten? Es wird bei Häretikern und Schismatikern dieselbe illusorisch, . . . es wird leeres Zeichen. So sehr Augustin auf der Gültigkeit des Sakramentes besteht, so wenig vermag er hier dieselbe durchzuführen, da er hier keinen sakramentalen Charakter aufzuweisen hat. Nur das kann er festhalten, daß das Zeichen an sich heilig sei und als heiliges Zeichen durch Ketzer und Schismatiker entweiht ihnen zum Verderben gereiche, womit aber eine volle Gültigkeit des Sakramentes nicht gegeben ist" (S. 274). „Nur das Zeichen an sich kann als ein immer und überall heiliges betrachtet und nur in diesem Sinne dem Abendmahl unter allen Umständen Gültigkeit zugeschrieben werden" (S. 275).

Schon der Widerspruch, in welchen so Augustin mit sich selber geraten würde, indem er, die reale Gegenwart des Leibes Christi leugnend, nur von einer geistigen Inkorporation wissen wollte, so daß die Eucharistie für die Ungläubigen und Unwürdigen zum bloßen Zeichen herabsänke, und das Ungeheuerliche, daß trotzdem der Empfang dieses bloßen Zeichens eine derartige Entheiligung

in sich schlösse, wie es Augustin immer wieder betont (so an den auch von Dorner angeführten, bereits besprochenen Stellen Serm. 71, 17 [s. oben S. 23] und Bapt. 5, 8 [s. oben S. 22]), hätte Dorner veranlassen sollen, zu prüfen, ob nicht doch ein realer Empfang des Leibes Christi mit der von Augustin gelehrten geistigen Auffassung ohne gewalttätige Auslegung sich vereinigen lasse. Das dies der Fall sei, glauben wir in den bisherigen Untersuchungen dargetan zu haben.

Am Schlusse des Traktates faßt Augustin noch einmal seine Auslegung der Verheißungsrede zusammen, um daran als praktische Nutzanwendung die erneuerte Mahnung zu nicht bloß mechanischem (in sacramento), sondern (zugleich) geistigem Genusse (usque ad spiritus participationem) zu knüpfen: Hoc totum [1.], quod Dominus de carne et sanguine suo locutus est et quod in eius distributionis gratia vitam nobis promisit aeternam, et [2.] quod hinc voluit intelligi manducatores et potatores carnis et sanguinis sui, ut in illo remaneant et ipse in illis, et [3.] quod non intellexerunt, quod non crediderunt et quod spiritualia carnaliter sentiendo scandalizati sunt, et [4.] quod eis scandalizatis et pereuntibus consolationi Dominus adfuit discipulis, qui remanserant, ad quos probandos interrogavit: »Numquid et vos vultis ire?« ut responsio permansionis innotesceret nobis; nam ille noverat, qui manebant, — hoc ergo totum ad ad hoc nobis valeat, dilectissimi, ut carnem Christi non edamus **tantum in sacramento,** quod et multi mali, sed **usque ad spiritus participationem** manducemus et bibamus, ut in corpore Domini tanquam membra maneamus, ut eius spiritu vegetemur et non scandalizemur, etiamsi multi modo nobiscum manducant et bibunt temporaliter sacramenta, qui habebunt in fine aeterna tormenta (M. XXXV, 1621).

Nach all dem bisher Gesagten ergibt sich aus dieser Gegenüberstellung des Empfanges der Eucharistie einerseits tantum in sacramento und anderseits usque ad spiritus consummationem keineswegs, daß Augustin „von einer realen Anwesenheit des Leibes Christi wenig“ und „von einem realen Genusse des Leibes Christi nichts wissen will“: der bloß mechanische Genuß des (wie eben von Augustin als bekannt vorausgesetzt wird, real gegenwärtigen) Leibes Christi erscheint ihm als der vom Herrn verworfene,

von den fleischlich denkenden Juden und Jüngern verstandene Empfang tantum in sacramento, welchem ganz richtig der vom Herrn als allein heilskräftige Empfang usque ad spiritus participationem gegenübergestellt wird.

Wie heilskräftig dieser durch gläubige Hingabe und geistiges Verständnis vergeistigte, dabei aber **gleichwohl** reale Empfang der Eucharistie sei, welch hohe sittliche Stärke und Ausdauer derselbe verleihe, dafür wird mit Rücksicht auf das Fest des Tages, an welchem Augustin diese Homilie gehalten hat, das Beispiel des hl. Laurentius angeführt, an dem die vom Herrn an den Empfang des Abendmahls geknüpfte Wirkung des Vereinigtbleibens mit Christus sich so glänzend zeigte: „Wie blieb in ihm (Christus) der hl. Laurentius, dessen Fest wir heute feiern? Er blieb bis zur Versuchung, er blieb bis zur tyrannischen Fragestellung, er blieb bis zur heftigsten Bedrohung, er blieb bis zur Tötung; doch dies ist zu wenig gesagt: er blieb bis zur grausamen Peinigung." . . . In illa ergo longa morte, in illis tormentis, quia bene manducaverat et bene biberat, tanquam illa esca saginatus et illo calice ebrius tormenta non sensit. Ibi enim erat, qui dixit: Spiritus est, qui vivificat. Caro enim ardebat, sed spiritus animam vegetabat. . . Accepit oraculum (die Vorhersagung seines Martyriums durch den hl. Papst Xystus), vicit diabolum, pervenit ad triumphum.

Dorner behauptet, nur insofern wir durch das Sakrament in den Leib Christi, in die Kirche, aufgenommen werden, sei Augustin zufolge die Äußerung gerechtfertigt, daß das Sakrament des Leibes Christi der Leib Christi sei;[1] daß aber Augustin von einem realen Genusse des Leibes nichts wissen wolle, das erhelle ganz deutlich aus Tract. 50, 12 in Io., wo er sage: Secundum corporis praesentiam . . . non est hic: ibi est enim: sedet ad dexteram Patris; et hic est: non enim recessit praesentia maiestatis. Aliter: secundum praesentiam maiestatis semper habemus Christum; secundum praesentiam carnis recte dictum est discipulis: me autem non semper habebitis (M. XXXV, 1762).

An der genannten Stelle erklärt Augustin das Wort des Herrn gegenüber Judas: „Die Armen werdet ihr immer bei euch haben,

[1] A. a. O. S. 266, mit Bezugnahme auf die oben S. 35 bereits besprochene Stelle Ep. 98, 9.

mich aber werdet ihr nicht immer haben", indem er sagt, Christus rede hier von der Gegenwart seines Leibes, denn nach seiner Majestät, nach seiner Vorsehung, nach seiner unaussprechlichen Gnade erfülle sich, was von ihm gesagt werde: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt" (Matth. 28, 20); nach dem Fleische aber, welches das Wort annahm, nach dem, daß er von der Jungfrau geboren, von den Juden gekreuzigt und begraben wurde und auferstanden sei, „werdet ihr (nämlich nicht bloß die in der Person des Judas vorbedeuteten Bösen in der Kirche, wie n. 12 dargetan wird, sondern auch die Guten, wie im Anschluß daran in vorwürfigem Kapitel 13 gezeigt werden soll) ihn nicht immer bei euch haben".

Dies scheint freilich, unmittelbar neben den Satz von der realen Gegenwart des Leibes Christi nicht bloß im Himmel, sondern auch auf Erden, im Sakramente des Leibes Christi, gestellt, der ersteren direkt zu widersprechen. Allein hier liegt eben die Lösung der scheinbaren Schwierigkeit: Augustin spricht hier gar nicht von der Eucharistie, von der sakramentalen Gegenwart in irgend einem Sinne, sondern nur von der leiblichen Erscheinung Christi, von der Gegenwart seines Leibes in propria specie; von dieser Gegenwart des Leibes Christi in der ihm zukommenden, eigentümlichen, wirklichen Gestalt wird gesagt, daß sie seit dem Hingange des Herrn zum Vater bei der Himmelfahrt nur mehr im Himnel stattfinde, wo Christus zur Rechten des Vaters sitze; hier (auf Erden) sei Christus nicht in dieser sichtbaren leiblichen Gegenwart, sondern „nach der Gegenwart der Majestät". „Denn es hatte ihn die Kirche nach der Gegenwart des Fleisches wenige (nämlich nur noch 40 Tage nach seiner Auferstehung); jetzt hält sie ihn fest mit dem Glauben, aber sieht ihn nicht mit den Augen."

Diese ganze Äußerung steht mit der eucharistischen Gegenwart, von der an dieser Stelle gar keine Rede ist, durchaus nicht im Widerspruch, da tatsächlich auch, sofern Christus sakramental mit seinem Leibe gegenwärtig ist, dieser sein Leib nicht mit den Augen des Leibes gesehen wird; denn was diese sehen, ist dem Scheine nach Brot und Wein; wohl aber erkennen hier die Augen des Geistes, erleuchtet durch den Glauben, unter der Hülle der Gestalten den Leib Christi. Ein argumentum a silentio aber in der genannten

Stelle zuungunsten der realen Gegenwart zu erblicken, geht angesichts der bisherigen Resultate unserer Untersuchung, welche unzweifelhafte Beweise für die reale Gegenwart ergeben hat, nicht an, und somit ist die oben erwähnte apodiktische Behauptung Dorners, daß Augustin von einer realen Gegenwart nichts wissen wolle und daß die vorliegende Stelle hierfür den deutlichsten Beweis liefere, als hinfällig zu erklären, wie es bereits durch Schanz[1] geschehen ist.

Mit welchem Unrecht das 13. Kapitel des 50. Traktates als Zeugnis gegen die reale Gegenwart in Anspruch genommen wird, ergibt sich übrigens auch schon bei der genaueren Betrachtung des unmittelbar vorher im 12. Kapitel desselben Traktates Gesagten. „Wenn du gut bist," heißt es da, „wenn du zum Leibe gehörst, so hast du Christum sowohl in der Gegenwart als in der Zukunft: in der Gegenwart durch den Glauben, in der Gegenwart in Zeichen, in der Gegenwart durch das Sakrament der Taufe, in der Gegenwart durch die Speise und den Trank des Altars. Du hast Christum in der Gegenwart, aber du wirst ihn immer haben, wann du, wenn du von hinnen scheidest, zu ihm kommen wirst... Wenn du aber dich schlecht aufführst, so scheinst du gegenwärtig Christum zu haben, weil du ... dich unter die Glieder Christi mengst und zum Altare Christi hinzutrittst: in der Gegenwart hast du Christum, aber weil du schlecht bist, wirst du ihn nicht immer haben." Wir sehen, es liegt derselbe Gedanke zugrunde, wie Tract. 27, 11. Gute und Böse gehen zum Altare Christi: beide empfangen ihn im Sakramente, aber nur die Guten empfangen dies Sakrament fruchtreich, indem nur diese auch innerlich mit Christus vereinigt sind und bleiben und so auch in der Ewigkeit an ihm Anteil haben. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn die Worte Christi: „Ihr werdet mich nicht immer haben" als nur an die Bösen gerichtet angesehen werden. Also auch hier, im Kapitel 12, wo auf die sakramentale Anwesenheit des Leibes Christi Bezug genommen wird, wird mit keinem Worte gesagt, daß diese Anwesenheit keine reale sei, sondern nur von der Inkorporation verstanden werden müsse, so nahe dies doch gelegen wäre, wenn, wie Dorner will, die Worte des Herrn: „Mich werdet

[1] Vgl. dazu Schanz a. a. O. S. 95 f.

ihr nicht immer bei euch haben“ von Augustin als Beweis der bloß sinnbildlichen Gegenwart des Leibes Christi hätten verstanden werden wollen.

Tract. 47, 2 in Io. 3 (M. XXXV, 1733) findet sich ein gelegentlicher Hinweis auf die Eucharistie, der als ein deutliches Zeugnis für die reale Gegenwart bezeichnet werden darf: Wie Christus für uns, so müssen auch wir für unsere Brüder das Leben hinzugeben bereit sein. So sei das „Zugerichtetsein“ zu verstehen, welches Sprw. 23, 1 (LXX) von demjenigen verlangt werde, der sich zum Mahle setze an den Tisch des Mächtigen. Von diesem Tisch des Mächtigen aber heißt es: Mensa potentis quae sit, nostis;[1] ibi est corpus et sanguis Christi.[2]

§ 7. De civitate Dei libri XXII.

Die Verfassungszeit dieses Hauptwerkes des fruchtbarsten lateinischen Kirchenvaters sind die Jahre 413—426.

Gelegentliche Bemerkungen, welche zugunsten der realen Gegenwart sprechen dürften, finden wir XVI, 37 (M. XLI, 515), wo die Stelle 1. Mos. 27, 27 ff. (Segnung Jakobs durch Isaak) als Prophetie der Predigt Christi bezeichnet und in diesem Zusammenhange gesagt wird, unter der Menge des Weizens und Weines, von welcher dort die Rede sei, sei die Menge zu verstehen, quae colligit frumentum et vinum in sacramento corporis et sanguinis eius; sodann besonders XVI, 41 (l. c. 519), wo in ähnlicher Weise der Segen Jakobs an Juda gedeutet und die Worte: „er wäscht im Weine sein Gewand und im Blute der Traube sein Kleid“ (1. Mos. 49, 11) auf die Kirche bezogen werden, welche der Herr in seinem Blute von Sünden reinigt, »cuius sanguinis sacramentum baptizati sciunt« (Hinweis auf die Arkandisziplin!).

Dem 21. Buche dieser Schrift will Dorner einige besonders beweiskräftige Stellen für seine Ansicht entnehmen, wonach es „unbedingt feststeht, daß das Abendmahl von Augustin als das Sakrament der Inkorporation in die alleinseligmachende Kirche aufgefaßt wird“,[3] und zwar, wie Dorner des weiteren darzulegen

---

[1] Vgl. die oben S. 41 mitgeteilten Aussprüche.
[2] Vgl. oben S. 31, Anm. 1.
[3] Dorner a. a. O. S. 264.

bemüht ist, lediglich der Inkorporation mit Ausschluß eines wirklichen Empfanges des Leibes Christi.

Hierher gehört eine Stelle XXI, c. 25 (M. l. c. 741 sq.), wo Augustin das ewige Los der Menschen bespricht und die Behauptung widerlegt, daß solche, welche überhaupt einmal das Sakrament der Taufe und des Leibes Christi empfangen haben, wie einige meinen, oder welche diese Sakramente innerhalb der katholischen Kirche empfangen haben oder welche in der katholischen Kirche bis zum Ende verharren, wie andere behaupten, mögen sie nun leben wie immer, nicht verdammt werden.

Die Vertreter der ersten beiden irrigen Ansichten beriefen sich auf Joh. 6, 50 ff., wo es heißt: „Wer von diesem Brote ißt, der wird leben in Ewigkeit"; diejenigen, welche die unbedingte Gewißheit des ewigen Lebens auf die Katholiken beschränkten, stützten sich darauf, daß diese, weil durch die Zugehörigkeit zur kirchlichen Einheit selber zum Leibe Christi gehörig, den Leib Christi (beim Abendmahl) nicht im bloßen Sakramente, sondern in der Tat selber gegessen hätten[1] und darum die angeführte Verheißung Christi auf sie, nicht aber auch auf die außerhalb der Kirche Stehenden Anwendung finde.

Augustin erwidert darauf, daß den Vertretern der ersten falschen Ansicht die Berufung auf Joh. 6, 50 seitens der Vertreter der zweiten von ihm zurückgewiesenen Meinung durch den ganz richtigen Hinweis auf die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche für den fruchtbaren Empfang bereits entzogen werde; indem sie mit Bezugnahme auf 1. Kor. 10, 17 sagten: Qui ergo est in eius corporis unitate, i. e. in Christianorum compage membrorum, cuius corporis sacramentum fideles communicantes de altari sumere consueverunt, ipse vere dicendus

[1] Quia non solo, inquiunt, sacramento, sed reipsa manducaverunt corpus Christi, in ipso sc. eius corpore constituti, l. c. 25, 2 (M. XLI, p. 741). Vgl. die Formulierung dieser fatalistischen Behauptung XXI, 20 (M. XLI, 714), wonach die Katholiken, auch wenn sie schlecht leben, der Verdammnis entgehen, tantum, quia in corpore Christi, i. e. in ecclesia catholica, sumpserunt baptismum Christi et manducaverunt corpus Christi, „weil sie nicht bloß im Sakramente, sondern in der Tat selber den Leib Christi gegessen haben, indem sie zu diesem seinem Leibe gehören, von welchem der Apostel sagt (1. Kor. 10, 17): ‚Ein Brot, ein Leib sind wir viele' (M. XLI, p. 734).

est manducare corpus Christi et bibere sanguinem Christi (l. c. 741). Deshalb könnten die von der Einheit dieses Leibes getrennten Häretiker und Schismatiker wohl dasselbe Sakrament empfangen, aber nicht zu ihrem Nutzen, sondern vielmehr zu ihrem Schaden, indem sie nur noch schwereres Gericht infolge ihres Empfanges zu gewärtigen hätten: non sunt in illo vinculo pacis, quod illo exprimitur sacramento (XXI, c. 25, 2. M. XLI, 741).

Er erkennt es somit als richtig an, daß man nicht sagen dürfe, daß derjenige den Leib Christi esse, welcher dem Leibe Christi angehöre.

Auch hier finden wir wieder die Vermengung des corpus verum et sacramentale mit dem corpus mysticum, welche wir als besondere Eigentümlichkeit Augustins bereits kennen gelernt haben[1] und welche manche zu der irrigen Ansicht verleitete, als „kenne Augustin einen Genuß des realen Leibes und Blutes von seiten der Ungläubigen nicht,"[2] indem der fruchtbringende, seinen beabsichtigten Zweck erfüllende Empfang des Leibes Christi von dem Empfange desselben überhaupt nicht scharf genug getrennt wird. Würde Augustin einen solchen wirklichen Empfang des Leibes Christi seitens der Ungläubigen gänzlich leugnen wollen, so wäre es unerfindlich, warum dann nach seinen eigenen Worten letztere wohl dasselbe Sakrament empfangen, aber nicht zu ihrem Nutzen, vielmehr zu ihrem Schaden, indem sie wegen desselben eher schwerer gerichtet als, wenn auch noch so spät, befreit werden. Der Empfang eines leeren Zeichens, wie es die Eucharistie nach der Dornerschen Auffassung Augustins sein würde, kann doch kein so strafwürdiges Verbrechen sein?

Was von den außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft Stehenden gesagt wurde, wird von unserem Kirchenvater auch auf die ursprünglich zur kirchlichen Gemeinschaft Gehörigen, aber abtrünnig gewordenen Christen gegenüber den Vertretern der zweiten irrigen Auffassung ausgedehnt, indem auf das Absurde der daraus sich ergebenden Konsequenz hingewiesen wird, daß Abgefallene, sogar Häresiarchen sonst besser daran wären als solche, die, ohne je Katholiken gewesen zu sein, in die Fallstricke solch Abtrünniger geraten seien, einzig deshalb, weil jene „in der

[1] S. oben S. 93 und 98. [2] Dorner S. 274, Anm.

katholischen Kirche getauft worden und das Sakrament des Leibes Christi ursprünglich im wahren Leibe Christi empfangen haben"; bestätigt findet er dies denn auch Gal. 5, 19—21. (L. c. 25, 3.)

Ebenso wie von den Abtrünnigen gelte dies aber auch von den noch zur kirchlichen Gemeinschaft gehörigen, aber in Lastern bis ans Ende verharrenden Katholiken, d. i. den Sündern innerhalb der Kirche. „Auch von diesen darf man nicht sagen, daß sie den Leib Christi nicht essen, weil sie auch nicht unter die Glieder Christi zu rechnen sind. Denn sie können, um von anderen zu schweigen, doch nicht zugleich Glieder Christi und Glieder einer Buhlerin sein (1. Kor. 6, 15). Ipse dicens (Joh. 6, 57): »qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo«, ostendit, quid sit non sacramento tenus, sed revera corpus Christi manducare et eius sanguinem bibere: hoc est enim in Christo manere, ut in illo maneat et Christus. Denn dergestalt sagte er dies, als hätte er gesagt: „Wer nicht in mir bleibt und in wem ich nicht bleibe, der darf nicht sagen oder meinen, daß er meinen Leib esse oder mein Blut trinke. Non manent in Christo, qui non sunt membra eius. Die aber sind nicht Glieder Christi, welche sich zu Gliedern einer Buhlerin machen, wenn sie nicht dadurch, daß sie Buße tun, aufhören, böse zu sein, und durch Aussöhnung zum Guten zurückkehren" (L. c. 25, 4. M. XLI, 742).

Aus dem Satze, unter dem »re vera corpus Christi manducare« im Gegensatz zu dem »sacramento tenus manducare« sei nach Christi eigenen Worten das »manere in Christo« zu verstehen, will Dorner unter Hinweis auf Civ. D. XXI, 20[1] den Schluß ziehen,[2] unter sacramentum sei hier lediglich das Zeichen des Brotes und Weines, unter der res aber die Einheit mit dem corpus Christi, der Kirche, zu verstehen. Der Satz: Non manent in Christo, qui non sunt membra eius beziehe sich auf die, welche nicht in der Kirche sind.

Wie man sieht, widerspricht diese Auffassung dem ganzen Zusammenhang. Es handelt sich bei der von Augustin angeschnittenen Frage ja gar nicht darum, ob ein wirklicher Genuß des Leibes

---

[1] M. XLI, 714; s. oben S. 112, Anm. 1.

[2] Dorner a. a. O. S. 264.

Christi stattfinde oder nicht, sondern, ob der Empfang dieses Sakramentes allein schon eine absolute Gewähr biete, vor der Verdammnis bewahrt zu bleiben, welche Frage entschieden verneint wird. Dies gilt auch selbst solchen gegenüber, welche zur Kirche gehören, welche also der Dornerschen Auffassung nach in Wirklichkeit den Leib Christi genießen: wenn diese unsittlich leben, gehören sie auch zu denen, welche non manent in Christo, non sunt membra eius. Die Inkorporation (d. h. die Einheit mit dem corpus Christi, d. i. der Kirche) kann also nicht, wie Dorner will, die res sacramenti sein. Ganz deutlich gibt vielmehr Augustin zu erkennen, in welchem Sinne der Herr den Genuß seines Leibes als Unterpfand der Anteilnahme am ewigen Leben verstanden wissen wolle: nicht die physische Vereinigung mit Christus durch den Genuß seines (sakramentalen Leibes), sondern das geistig mit ihm Vereinigtbleiben, das heiße „wahrhaft (re vera) seinen Leib essen und sein Blut trinken", habe die ewige Seligkeit zur Folge. „Indem er selber sagt: ‚Wer mein Fleisch ißt' usw. zeigt er, was es heiße, nicht bloß dem Sakramente nach, sondern in der Tat den Leib Christ essen und sein Blut trinken: dies heißt nämlich, in Christo bleiben, so daß auch Christus in ihm bleibt. Denn dergestalt sagt er dies, als hätte er gesagt: Wer nicht in mir bleibt und in wem ich nicht bleibe, der darf nicht sagen oder meinen, daß er meinen Leib esse oder mein Blut trinke" — nämlich, wie aus dem ganzen Zusammenhange sich ergibt, in dem vom Herrn gemeinten Sinne. Der Genuß der Eucharistie ist eben nicht als rein physischer, sondern als ein höchst sittlicher Akt gemeint. Der durch die Eucharistie bezweckte und, wenn würdig empfangen, auch bewirkte innige Anschluß an Christus, die geistige Einheit mit ihm ist es, was von selbst die Anteilnahme an seiner Glorie zur Folge hat, wenn nicht der Empfänger durch die freiwillige Lostrennung von Christus durch die schwere Sünde selbst diese Folge wieder zerstört: denn in diesem Falle kann der Empfang des Abendmahls noch nicht unfehlbar sichere Anwartschaft auf die Seligkeit gewähren, auch nicht den zur Kirche Gehörigen und in ihrer Gemeinschaft Verbliebenen.

Ein solcher Fatalismus würde der Heiligkeit Gottes widerstreiten. Darum kann auch nicht die wirkliche Kommunion in der Weise wie die Taufe als unbedingt zur Seligkeit notwendig durch Joh. 6, 54 gefordert sein, sondern nur insofern sie eben das

ordentliche Mittel ist, um die unerläßliche Verbindung mit Christus zu bewahren und zu nähren. Diese geistige Einheit mit Christus ist das Wesen; sie ist aber, wenngleich nicht in dem Maße wie bei der wirklichen würdigen Kommunion, auch schon bei der geistigen Kommunion vorhanden; wie die Wassertaufe durch die Begierdetaufe, so kann die wirkliche Kommunion einen, freilich nur teilweisen, Ersatz in der Begierdekommunion finden, d. i. in der „Begierde nach dem Empfang des Sakramentes, in weiterem Sinne aber auch nach der Kenntnis und Gemeinschaft Christi, oder in noch höherem Sinne nach der Weisheit und Kraft Gottes, die in Christus Mensch geworden ist."[1]

In keiner Weise wird durch die von Augustin so scharf betonte Notwendigkeit des Geeintbleibens mit Christus, auch an der vorwürfigen Stelle nicht, der Genuß seines realen Leibes und Blutes in Abrede gestellt, so wenig es vom Tridentinum geschieht, wenn dieses sess. 13, cap. 2[2] das Sakrament der Eucharistie als spiritualem animarum cibum bezeichnet, quo alantur et confortentur viventes vita illius, qui dixit: ‚Qui manducat me, et ipse vivet propter me' und als symbolum unius illius corporis, cuius ipse caput existit cuique nos tamquam membra arctissima fidei, spei et charitatis connexione adstrictos esse voluit. Will man von Augustin auf Grund obiger Stelle behaupten, daß er von einer realen Gegenwart nichts wissen wolle, so müßte man vom Tridentinum, welches doch die reale Gegenwart so scharf definiert hat, auf Grund des eben angeführten Textes, der ganz die Augustinischen Gedanken wiedergibt, ebenfalls das nämliche behaupten.

Somit kann aus unserer Stelle nicht die Folgerung gezogen werden, als sei die Annahme einer realen Gegenwart des Leibes Christi damit unvereinbar und sei der in der Eucharistie dargebotene Leib Christi nichts anderes als die Inkorporation in die Kirche. „Nirgends finden wir also bei Augustin eine Identifikation vom Leibe Christi in der Eucharistie und in der Kirche, nirgends durch die Beziehung zwischen beiden die besondere Bedeutung der Eucharistie geleugnet. Wie das Sakrament der Taufe das Heil,

[1] Schell, Kath. Dogmat. Paderborn 1893. III, 2. S. 566; vgl. dessen Ausführungen S. 565 und 567 (im Kleindruck).

[2] Denzinger, Enchiridion, p. 199 sq.

so ist das Sakrament des Leibes Christi das Leben. Aus der Vergleichung zwischen beiden ist nur zu folgern, daß die Gemeinschaft in der Kirche die unerläßliche äußere, die Reinheit und Gerechtigkeit die unerläßliche innere Bedingung für den fruchtbaren Genuß des Leibes und Blutes Christi sind. Nur wer bereits zum [mystischen] Leibe Christi [der Kirche] gehört und ein würdiges Glied desselben ist, empfängt den [sakramentalen] Leib und das Blut Christi mit Nutzen. Umgekehrt, wer vom Leibe Christi ißt, aber an der Kommunion der Schismatiker teilnimmt, der zerfleischt den Leib Christi."[1] Also ist die Eucharistie nicht das Sakrament der Inkorporation, sondern setzt diese voraus, ist für sie aber eine Quelle neuen Lebens. Der Geist Christi, welcher lebendig macht, ist in der Kirche und wirkt nur in denjenigen, welche getauft sind und ein reines Herz bewahren. Nur bei diesen wirkt auch der Geist Christi in der Eucharistie das neue, bleibende Leben in Christus."[2] „Augustin sagt nicht, daß man durch das Abendmahl inkorporiert werde, sondern daß man als wahres Glied des Leibes Christi das Abendmahl empfangen soll, um das Geheimnis des Leibes Christi zu empfangen. Zwischen beiden Leibern besteht eine Analogie, aber beide bestehen für sich."[3]

Mit Schanz wird man also allem zufolge daran festhalten müssen: „Der hl. Augustin ist **nicht** Spiritualist und Symboliker, sondern lehrt die **reale** Gegenwart Christi in dem Sakramente der Eucharistie."[4]

Damit sind wir am Ende unserer Untersuchungen über die Stellung Augustins zur Frage bezüglich des corpus Christi in der Eucharistie angelangt.

Dieselben haben ergeben, daß keine einzige der gegen die reale Gegenwart vorgebrachten Stellen in seinen Schriften wirklich die Realität des Leibes Christi notwendig ausschließt, wenn auch zugegeben werden muß, daß eine Reihe derselben leicht mißverständlich aufgefaßt werden können, wenn sie losgelöst aus ihrem

[1] Nonne ingemiscimus, quod vir et uxor ipsius corpus Christi diversa communione dilaniant? Ep. 23, 5 (M. XXXIII, 97); vgl. 33, 5 (l. c. 131; M. l. c. 131), beide Stellen zit. v. Schanz.

[2] Schanz a. a. O. S. 115. [3] Schanz a. a. O. S. 108.

[4] A. a. O. S. 115.

Zusammenhange und ohne Berücksichtigung anderweitiger klarer Aussprüche desselben Kirchenvaters zugunsten der realen Gegenwart betrachtet werden.

Nachdem aber anderseits die wirklich versuchte Abschwächung der letzteren (d. h. der deutlich für die reale Gegenwart zeugenden Stellen) als unberechtigt sich erwiesen hat, wird man, will man dem Sinne des Kirchenvaters gerecht werden, auch die verfänglich lautenden Äußerungen, in welchen der Schein erweckt wird, als handle es sich um bloß figürliche, symbolische Zeichen oder um einen bloß inneren geistigen Vorgang (Glauben, Vereinigung mit Christus), im Einklang mit den für die reale Gegenwart zeugenden Stellen deuten müssen. Wir werden dies, wie auch Schanz hervorhebt,[1] um so mehr tun müssen, als gerade Augustin die Wirkung so eng mit dem Genusse des Sakramentes verknüpft, daß dieser nicht bloß als unumgänglich notwendig zum ewigen Leben für alle Menschen, selbst für die Unmündigen[2] erscheint, sondern auch als Quelle dieses ewigen Lebens dargestellt wird. Nur unter der Voraussetzung des allen Gläubigen bekannten Glaubens der Kirche an die reale Gegenwart Christi im Abendmahle konnte diese Notwendigkeit des Genusses des wahren Leibes und Blutes Christi und die Warnung vor dessen unwürdigem Empfange so oft und so nachdrücklich hervorgehoben werden.

Gerade der Umstand, daß Augustin, im Gegensatz etwa zu Chrysostomus, vielfach so zurückhaltend vom Leibe und Blute des Herrn redet, „dessen Sakrament die Gläubigen wissen", spricht zugunsten der realen Gegenwart: er kann den allen Gläubigen bekannten Glauben der Kirche an die reale Gegenwart Christi voraussetzen, so daß er die durch die damalige Disziplin der Kirche geforderte Ehrfurcht vor der Heiligkeit dieses Sakramentes (Magna ergo sacramenta et valde magna, Sermo 227) nicht durch eigene jedesmalige Betonung dieser den Gläubigen bekannten Wahrheit zu verletzen braucht, wenn er die verschiedenen Versuche macht, dieses Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn selbst wieder als ein Zeichen oder Symbol einer weiteren Idee, nämlich der mystischen Einigung mit Christus darzustellen.

Wie die Zugehörigkeit zur Kirche (durch die Taufe) die äußere Einheit, so vermittelt dieses Sakrament die innere Einheit. Die

[1] A. a. O. S. 96 f. [2] S. oben S. 31 bezw. 33, Anm. 1.

Eucharistie ist ihm wesentlich das Sakrament der Einheit, wie er Tract. 26, 13 in so begeisterter Rede es bezeichnet, und unter diesem Gesichtspunkte müssen all seine Äußerungen über dieses mysterium fidei gewürdigt werden.

Die **geistige** Bedeutung der Eucharistie und den **sittlichen** Wert des richtig verstandenen Empfanges derselben besonders scharf betont zu haben, so scharf allerdings, daß seine Ausdrucksweise oft nach heutigem theologischen Sprachgebrauche bedenklich erscheint, dies ist das besondere Verdienst unseres Kirchenvaters bezüglich der theologischen Entwicklung der Abendmahlslehre.

Unter Beachtung dieser den hl. Augustin leitenden Idee verlieren, wie wir sahen, alle scheinbaren Schwierigkeiten das Bedenkliche.

Wenn die Eucharistie von ihm eine figura, ein Zeichen, ein Symbol des Leibes Christi genannt wird,[1] dann ist zu beachten, daß die Eucharistie nicht schlechthin der Leib Christi ist, sondern das Sakrament des Leibes Christi, d. h. nicht der Leib in seiner eigenen Erscheinung, sondern unter der Hülle andeutender Zeichen und Gestalten, nämlich der Gestalten des Brotes (und Weines). Wie aber die übrigen Sakramente das, was sie anzeigen, auch bewirken, so ist dieses Sakrament auch wirklich das, was es anzeigt; es ist nicht nur sacramentum (= signum) corporis Christi, sondern wirklich corpus Christi. Außerdem ist es aber — und dieser Gedanke wird mit Vorliebe zum Ausdruck gebracht — noch Zeichen von etwas, was es **nicht** ist, aber bewirkt, fördert und erhält, nämlich Symbol des **mystischen** Leibes, d. i. der Kirche, was unserem Kirchenvater durch die gewählte sakramentale Materie (unus panis = unum corpus) symbolisiert erscheint.

Was sodann jene Stellen angeht, in welchen geleugnet zu werden scheint, daß Christi Leib wirklich genossen werde, sei es überhaupt, sei es von den Ungläubigen, so ist zu beachten, daß entweder der Genuß in grobsinnlicher Weise (im Sinne der Kapharnaiten) ausgeschlossen[2] oder der würdige, unseren Anschluß an Christus bewirkende Genuß betont wird.

---

[1] So In ps. 3 (s. oben S. 69 ff.), C. Adim. (S. 9 ff.), Qu. in Hept. (S. 10 ff.), Adv. leg. (S. 20 f.), Ep. 98 (S. 35 ff.).

[2] So Ps. 98 (s. oben S. 73 ff.), Tract. 26 und 27 (S. 90 ff., 104 ff.), Tract. 50 (S. 109 ff.).

Wenn endlich der geistige Genuß als die Hauptsache betont wird,[1] so ist dies eben auch richtig, da der bloße physische Genuß ohne geistigen ja auch wirklich nicht die vom Herrn daran geknüpfte Wirkung der Erhaltung des übernatürlichen und Erlangung des ewigen Lebens zur Folge hat.[2]

Damit dürfte die Unrichtigkeit der Behauptung Harnacks erwiesen sein, daß die Eucharistie nur ein einfacher Ausdruck der unitas und caritas neben anderen und überhaupt viel mehr Deklaration und Versicherung bezw. Bekenntnis eines bestehenden Zustandes als „Gabe" sei, Augustin hier „ohne Zweifel mit den sog. Vorreformatoren und Zwingli übereinstimme".[3] Als Resultat unserer bisherigen Untersuchungen müssen wir vielmehr feststellen, daß das, was in der heiligen Eucharistie genossen wird, in Wirklichkeit der wahre Leib des Herrn ist, freilich unter anderer Gestalt (nämlich Brot und Wein) wie einst auf Erden und jetzt im Himmel. Indem aber diese eucharistischen Gestalten passend auf die Wirkung der Kommunion, d. i. die Einigung nicht bloß mit seinem sakramentalen Leibe, sondern auch das Verbleiben in der mystischen Einigung mit ihm und dadurch die Bewahrung zum ewigen Leben mit und in Christus und seiner Kirche als seinem mystischen Leibe hindeuten, ist die Eucharistie als Sakrament selbst wieder ein Symbol, genauer gesagt, ein wirksames Zeichen der Einigung.[4] Nur in diesem kirchlich korrekten Sinne kann von einem Symbolismus oder Spiritualismus der Eucharistielehre bei Augustin die Rede sein, zumal die Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn von ihm, wenn auch nicht dem Worte, so doch der Sache nach bereits deutlich gelehrt wird.[5]

---

[1] Vgl. S. 90 (zu Tract. in Io. 26, 11).
[2] S. oben S. 92.
[3] Harnack a. a. O. S. 147 f.
[4] S. oben S. 52 ff., 61 ff., bes. aber 71 ff.
[5] S. auch unten S. 127 f.

Dritter Abschnitt.

Augustins Lehre von der Eucharistie als sakramentaler Speise (Kommunion).

§ 1. Bedeutung, Zweck und Wirkungen des Abendmahls.

Man darf nicht übersehen, daß die Eucharistie Sakrament ist, und zwar das geheimnisvollste aller Sakramente, das nach Christi Verheißung einerseits in inniger Beziehung steht mit seinem Opfertode (Opfercharakter der Eucharistie: Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita, Joh. 6, 25; vgl. Luk. 22, 19 und Parallelstellen: Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur),[1] anderseits Mitteilung bezw. Erhaltung und Kräftigung des Gnadenlebens und damit Anwartschaft des seligen Lebens im Jenseits in dem Empfänger bewirken soll. Was Brot und Wein für das natürliche Leben, das bedeuten eucharistisches Brot und eucharistischer Wein für das übernatürliche Leben. Durch den Opfertod Christi wurde dieses übernatürliche Leben, das infolge der Sünde verloren war, der Menschheit wiedererworben; der sakramentale Empfang seines Fleisches und Blutes soll durch den so äußerlich vermittelten und durch den gläubigen Empfang geistig wirksam gemachten innigen Anschluß an Christus dieses übernatürliche Leben, das ja eben in der Vereinigung mit Christus, der Quelle alles Lebens besteht, in dem durch die Taufe bereits mit Christus in Vereinigung getretenen Menschen erhalten und befestigen.

An sich ist das „Fleisch“ freilich nicht dazu imstande (caro non prodest quidquam), aber durch die Verbindung mit dem menschgewordenen „Worte“ ist es eine Quelle des Lebens geworden und so imstande, Seele und Leib zu heiligen, zu stärken, ihnen Leben mitzuteilen, den Keim des Todes und der Verwesung zu zerstören und zum Vorbild und Unterpfand der Auferstehung und Herrlichkeit in und mit Christus zu werden.

Diese innige Vereinigung mit Christus, sakramental vermittelt durch den Genuß der eucharistischen Gestalten, unter denen in Wirklichkeit Christi Fleisch und Blut verborgen sind, ist somit die

[1] Vgl. Augustins En. in ps. 100, 9: Et nos de cruce Domini pascimur, quia eius corpus manducamus (M. XXXVII, 1290).

wesentliche Wirkung der heiligen Kommunion: alle anderen Wirkungen erfolgen nur unter dieser Voraussetzung. Darum die Forderung der Zugehörigkeit auch zum mystischen Leibe Christi und des würdigen Empfanges. Wer das Band der Einheit mit der Kirche, die ja der geistige Leib Christi ist, zerschneidet und wer das Gnadenleben durch die schwere Sünde in sich ausgetilgt hat, für den müssen die segensreichen Wirkungen der Eucharistie verloren gehen, da ja deren Grundbedingung, die Einheit mit Christus, fehlt; für ihn ist der Empfang nur ein rein mechanischer, und darum unfruchtbarer, ja verderbenbringender.

Der hl. Augustin hat dieses wiederholt zum Ausdruck gebracht, ganz besonders in der bereits oben (S. 86 ff.) eingehend besprochenen Erklärung der Verheißungsrede des Herrn.

Dort bezeichnet sich der Herr als „Speise, die nicht vergeht, sondern bleibt ins ewige Leben", als „das wahre Brot, das vom Himmel herabkommt und der Welt das Leben gibt" (vgl. Tract. 25, 12. 13. M. XXXV, 1601 sq.). Bereits Moses, Aaron, Phineas und andere Gerechte aßen unter dem Vorbilde des Manna geistigerweise dieses „Brot des Lebens" und wurden dadurch vor dem ewigen Tode bewahrt, während umgekehrt heute manche vom Altare empfangen, d. h. die Eucharistie wirklich genießen, und trotzdem oder vielmehr gerade infolge dieses Empfanges dem ewigen Tode verfallen, weil es ihnen an der nötigen sittlichen Disposition, am Glauben und an der Reinheit des Herzens mangelt (Tract. 26, 11; l. c. 1611). Die geistige Einheit mit Christus und die Bewahrung des Gnadenlebens sind unerläßliche Voraussetzung des Eintrittes der von Christus beabsichtigten Wirkung der Kommunion. Darum die Forderung der Reinheit, wenigstens von Todsünden, und des Aufgebens der Feindschaft vor dem Hintritte zum Tische des Herrn (Tract. 26, 11). Nicht bloß äußerlich (mechanisch) darf der Genuß des Sakramentes sein; auch das Herz muß dabei sein (Tract. 26, 12; l. c. 1612). Der sakramentale Empfang nützt nichts ohne die gleichzeitig mystische Einigung mit Christus durch Glauben und Liebe und darum auch ohne die Einheit mit seinem mystischen Leibe, der Kirche. (Vgl. das oben S. 92 zu Tract. 26, 13 Gesagte.) So erscheint unserem heiligen Lehrer die Eucharistie als das sacramentum pietatis, signum unitatis, vinculum caritatis (l. c., M. XXXV, 1613), von dem er

behauptet: Qui vult vivere, habet, ubi vivat, habet, unde vivat . . Haereat corpori, vivat Deo de Deo, nunc laboret in terra, ut postea regnet in coelo.

Wer diese Speise genießt, hat das ewige Leben; wer sie verschmäht, hat das Leben nicht (Tract. 26, 15). Daß diese Verheißung zunächst für die Seele gelte, für den Leib aber erst in der Auferstehung am jüngsten Tage, wird Tract. 26, 16 (l. c. 1614) eigens hervorgehoben. Diese Speise und dieser Trank macht diejenigen, von denen er genossen wird, unsterblich und unverderblich; er gewährt die Gemeinschaft der Heiligen, „wo Friede sein wird und vollkommene Einheit" (26, 17 ebenda).

Diese beseligende Kraft hat die Eucharistie infolge der innigen Vereinigung mit Christus.[1] Wer darum (infolge unwürdigen Empfanges) dieselbe bloß äußerlich, nicht auch geistig empfängt, erfährt diese beseligende Kraft nicht; von ihm gilt das Wort: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm" nicht, weil ja nur jene (in dem vom Herrn gemeinten Sinne) jene Speise essen und sein Blut trinken, welche „in Christo bleiben und ihn bleibend in sich haben" (26, 18; l. c.). Die Teilnahme an Christus durch den Genuß der Eucharistie bewirkt die Teilnahme an seinem Leben durch den Vater. Vivimus nos propter ipsum manducantes eum, i. e. ipsum accipientes vitam aeternam, quam non habemus a nobis (26, 19; l. c. 1615). Temporaliter (d. i. dem Leibe nach) et hi profecto moriuntur, qui Christum manducant, sed vivunt in aeternum, quia Christus (mit dem sie durch die Eucharistie aufs innigste vereinigt werden) est vita aeterna (26, 20; l. c.).

Fleischlich verstanden allerdings, nämlich „wie es im Leichnam zerstückelt oder auf der Fleischbank verkauft wird," nützt das Fleisch nichts; aber „es komme der Geist zum Fleisch hinzu, und es nützt sehr viel" (Tract. 27, 5; l. c. 1617). „Das nämlich hat der Herr beim Essen seines Fleisches und Blutes anempfohlen, daß wir in ihm bleiben und er in uns. Wir bleiben aber in ihm, wenn wir seine Glieder sind, und er bleibt in uns, wenn wir sein Tempel sind. Daß wir aber seine Glieder seien, dazu verbindet uns die Einheit,

---

[1] Sie ist das Sakrament der „ethischen und mystischen Christusgemeinschaft". Schell a. a. O. S. 558.

und diese wird bewirkt durch den Hl. Geist, der lebendig macht. Darum müssen wir die Einheit lieben und nichts so sehr fürchten als die Trennung vom Leibe Christi. Denn wer getrennt ist vom Leibe Christi, ist sein Glied nicht und kann darum auch von seinem Geiste nicht beseelt werden und darum des Lebens nicht teilhaft" werden; denn „wer den Geist Christi nicht hat, ist nicht sein"[1] (Tract. 27, 6; l. c. 1618). Darum haben auch jene Jünger, welche an der Verheißungsrede sich stießen und den Herrn verließen, das Leben verloren, weil sie abgeschnitten waren vom Leibe, ja vielleicht nicht einmal im Leibe gewesen sind (27, 8; l. c. 1619). — Man sieht, die Inkorporation kann nicht erst die Wirkung der Eucharistie und zwar noch dazu die einzige sein, so daß „den Leib des Herrn empfangen" identisch wäre mit: dem Leibe Christi, d. i. der Kirche, inkorporiert werden, wie Dorner will, sondern ist bereits Vorbedingung der vom Empfange der Eucharistie zu erhoffenden Wirkung. Um dieser teilhaftig zu werden, um in dem Leibe des Herrn als seine Glieder zu bleiben und von seinem Geiste genährt zu werden, müssen wir darum das Fleisch und Blut Christi nicht bloß im Sakramente genießen, „was auch viele Schlechte tun", sondern bis zur Teilnahme am Geiste essen und trinken (Tract. 27, 119. M. l. c. 1620). Wer so in Christus bleibt und Christus in ihm, von dem gilt: „Wer ausharrt bis ans Ende, der wird selig sein." Trotz der langsamen Qualen des entsetzlichen Martyriums hat Laurentius in Kraft dieser Speise und dieses Kelches diese Qualen nicht mehr empfunden und ist dem hl. Märtyrer Xystus (P. Sixtus) in den himmlischen Triumph nachgefolgt. Denn es war daselbst der, welcher gesagt hat: „Der Geist ist es, der lebendig macht" (Tract. 27, 12; l. c. 1621), m. a. W.: Die innige Verbindung mit Christus infolge des Empfanges dieses Sakramentes half ihm ausharren bei der so schrecklichen Marter und so zur Seligkeit zu gelangen. Die Stärkung in den Versuchungen ist demnach eine

[1] Röm. 8. 9. — Vgl. Tract. 27, 1 (M. 1615): Das Zeichen, daß einer den Leib des Herrn zum ewigen Leben gegessen habe, sei, daß „er bleibe und in ihm geblieben wird, daß er wohne und in ihm gewohnt werde, daß er anhänge, um nicht verlassen zu werden". Das werde uns also mit mystischen Worten eingeschärft, „daß wir in seinem Leibe seien unter ihm als dem Haupte als seine Glieder, sein Fleisch essend, seine Einheit nicht verlassend."

weitere, aus dem würdigen Empfange der Eucharistie folgende Wirkung.

Diesen letzteren Gedanken, daß die heilige Kommunion in dem Menschen die Opfergesinnung stärke und ihm so ein mächtiges Mittel sei, „um ausharrend selig zu werden", findet Wilden[1] ebenfalls ausgesprochen, wenn es Quaest. in Hept. 7, 49 (M. XXXIV, 811) heißt: Illa plane diligit et coronat (Deus sacrificia), cum quisque iustus iniquitatem patiens usque ad mortem pro veritate decertat vel ab inimicis, quos pro iustitia offendit, occiditur, retribuens eis bona pro malis, dilectionem pro odio. Indessen ist an dieser Stelle diese Wirkung nicht dem Empfange der Eucharistie ausdrücklich zugeschrieben, sondern es heißt nur, Gott hasse Menschenopfer, belohne hingegen derartige Opfergesinnung, wie sie hier gerühmt wird, wozu dann noch bemerkt wird, Vorbild und Anregung zu solchem Opfergeiste sei Tausenden von Märtyrern Christi Opfertod gewesen.

Ein indirektes Zeugnis dieser heilsamen Stärke, welche durch den würdigen und eifrigen Empfang der Eucharistie bewirkt wird, haben wir hingegen Ep. 228 (M. XXXIII, 1016), wo Augustin den Abfall so vieler Christen zur Zeit der Verfolgung mit dem Entbehren der Eucharistie infolge der gefänglichen Einziehung und Hinrichtung der Priester erklärt: venit lupus, non homo, sed diabolus, qui plerumque fideles apostatas esse persuasit, quibus quotidianum ministerium corporis Domini defuit.

Vermöge der innigen Vereinigung mit Christus wird ja das Herz des Empfängers, der würdigen und gläubigen Sinnes hinzutritt, vom Irdischen abgewendet und zu himmlischem Streben aufgemuntert. Schön spricht dies Augustin aus, wenn er mit Anspielung auf die Stelle des Ps. 21, 5: »Calix tuus inebrians quam praeclarus est« in den Enarr. in ps. 103, serm. 3, 12 (M. XXXVII, 1369) ausruft: Si vos inebriat calix Domini praeclarus, videbitur ita ebrietas in operibus vestris, videbitur in sancto amore iustitiae, videbitur postremo in alienatione mentis vestrae, sed a terrenis in caelum. Und ähnlich En. in ps. 35, 14 (M. XXXVI, 352): Hoc iam calice inebriati erant martyres, quando ad passionem euntes suos non agnoscebant.

[1] A. a. O. S. 70 und Anm. 110.

Wie die Lebensspeise der Seele voll Kraft und Süßigkeit, so ist die Eucharistie Unterpfand und Antizipation des himmlischen Mahles. En. in ps. 139, 17: Est enim panis vivus, qui de caelo descendit, et qui in via reficit nos, in patria saturabit nos (M. XXXVII, 1814). Vergleiche 147, 21 (l. c. 1930) zu den Worten: »Et adipe frumenti satiabit te«: Qui erit ibi adeps frumenti, nisi panis ille, qui descendit de coelo ad nos? In patria ipsa quomodo saturabit, qui in peregrinatione sic pavit? Und Tract. in Io. 26, 15 (M. XXXV, 1614): Qui eam sumit, habet vitam et hanc utique aeternam. Ibid. 17: Iste cibus et potus . . . eos, a quibus sumitur, immortales et incorruptibiles facit, i. e. societas ipsa sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta. Die Eucharistie empfangen heißt bereits anfangen, das ewige Leben zu haben: Participem autem fieri mensae illius, ipsum et incipere habere vitam (Civ. D. XVII, 20 bei der Erklärung von Prov. 9, 6; M. XLI, 556).

Auch der Leib, welcher ja durch den wirklichen Genuß dieser himmlischen Speise mit ihr in engste Verbindung getreten ist, wird dereinst infolgedessen teilnehmen an dieser Herrlichkeit. Tract. 26, 16 (M. XXXV, 1614): Cum dixisset »Qui manducat meam carnem . . . habet vitam aeternam«, continuo subicit: »Et ego resuscitabo eum in novissimo die«, ut habeat interim secundum spiritum vitam aeternam in requie, quae sanctorum spiritus suscipit: quod autem ad corpus attinet, nec eius vita aeterna fraudatur, sed in resurrectione mortuorum novissimo die. (Vgl. oben S. 123.)

Im jenseitigen Leben (im Himmel) bedürfen wir dieser sakramentalen Speise nicht mehr; denn dann schauen wir den hier geheimnisvoll verborgenen Heiland von Angesicht, in der Klarheit des Lichtes mit ihm vereinigt. So Serm. 59, 3, 6 (M. XXXVIII, 401): Cum autem vita transierit, . . . nec sacramentum altaris habemus accipere, quia ibi erimus cum Christo, cuius corpus accipimus . . . ipsum videbimus, quod et Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, quo pascuntur angeli, . . . bibentes unicum Verbum, unde impleti ructuant laudes.

Wegen dieser Bedeutung der Eucharistie für das übernatürliche Leben, für welches sie dasselbe ist wie das Brot für die Kräftigung und Erhaltung des leiblichen Lebens, wird der Empfang dieses Sakramentes als notwendig bezeichnet. Die Fortdauer

der lebendigen Gemeinschaft mit dem mystischen Leibe Christi ist bedingt durch die Teilnahme an seinem sakramentalen Leibe. Nicht erst die Inkorporation selber, welche ja schon in der Taufe geschieht,[1] sondern das Verbleiben in Christus, der engere Anschluß an ihn, der das Leben selber ist, und dadurch die intensivere Steigerung des übernatürlichen Lebens bis zur schließlichen Vollendung im ewigen Leben — das ist der Zweck der Eucharistie, darin beruht ihre zentrale Bedeutung für den einzelnen wie für die Gesamtkirche. Darum fordert der Herr uns auf, sein Fleisch und Blut in diesem Sakramente zu genießen, damit wir als Glieder in seinem Leibe bleiben und von seinem Geiste genährt werden: ut in corpore Domini tanquam membra maneamus, ut eius spiritu vegetemur; ut usque at spiritus participationem manducemus et bibamus (Tract. in Io. 27, 11. M. XXXV, 1621).[2]

Somit ist allerdings, wie Augustin gerne hervorhebt, die Eucharistie geradezu das Symbol der kirchlichen Einheit (signum unitatis, Tract. in Io. 26, 13)[3] als der Einheit des mystischen Leibes Christi: die Kommunion ist mithin allerdings ein äußerliches Bekenntnis dieser Einheit; aber darin geht ihre Bedeutung nicht auf, sie ist nicht bloß, wie Harnack meint, „ein Ausdruck der kirchlichen Einheit neben vielen anderen", sie nährt und fördert auch geradezu dieselbe, ja sie ist die eigentlich erhaltende Kraft derselben. Wie der Leib des Menschen, der keine Nahrung mehr zu sich nehmen würde, schließlich dem Tode anheimfiele, so könnte der einzelne, so die Gesamtkirche das übernatürliche Leben nicht bewahren ohne dieses Brot und diesen Trank des Lebens. De pecc. mer. I, 24, 34 (M. XLIV, 128; s. oben S. 32): Nec salus nec vita aeterna sine baptismo et corpore et sanguine Domini cuiquam speranda est. — Quaest. in Hept. III, q. 57. (M. XXXIV, 704): A cuius sacrificii sanguine in alimentum sumendo non solum nemo prohibetur, sed ad bibendum potius exhortantur, qui volunt habere vitam.

Diese Bedeutung der Eucharistie, der Vereinigung mit dem

---

[1] De pecc. mer. 3, 4, 7 (M. XLIV, 189): Unde fit consequens, ut quoniam nihil agitur aliud, cum parvuli baptizantur, nisi ut incorporentur ecclesiae, i. e. Christi corpori membrisque socientur.

[2] S. oben S. 107. [3] S. oben S. 93.

Sakramente des Leibes Christi, als äußeres Zeichen und inneres Beförderungsmittel der Einheit mit dem mystischen Leibe Christi, d. i. der Kirche als Gemeinschaft der mit Christus als dem geistigen Haupte zu einem Leibe verbundenen Gläubigen, erscheint darum unserem heiligen Lehrer passend schon durch die Wahl der sakramentalen Zeichen zum Ausdruck gebracht. So insbesondere Serm. 272 (s. oben S. 43 ff.) und 227 (S. 54 ff.); Tract. in Io. 26, 17 (s. oben S. 100).

Diese innige Beziehung der Eucharistie zur Kirche, des sakramentalen zum mystischen Leibe wird von Augustin sehr nachdrücklich betont und zumal im Streite gegen die Donatisten, wie wir wiederholt im Hauptteile unserer Untersuchung sahen, derart zur Geltung gebracht, daß manche eine völlige Identifizierung des geistigen (mystischen) Leibes, der Kirche, mit dem im Sakramente der Eucharistie Mitgeteilten erblicken und eine Leugnung oder wenigstens Abschwächung des Glaubens an eine wirkliche Gegenwart des Leibes Christi bei Augustin finden wollten. Indes dürften die eingehenden Untersuchungen des zweiten Abschnittes dieser Abhandlung die Unrichtigkeit dieser Meinung dargetan haben. Die Eucharistie steht in naher Beziehung zum mystischen Leibe; sie ist Quelle immer neuen Lebens und bewirkt immer innigeren und festeren Zusammenschluß mit Christus, befestigt, wenn würdig empfangen, bei den bereits Inkorporierten immer mehr die Einheit, deren Zeichen und Band (Tract. 26, 13 in Io. M. XXXV, 16, 3) sie ist. Aber nirgends wird der sakramentale Leib Christi mit der Kirche identifiziert und die besondere Bedeutung der eucharistischen Speise geleugnet, wie es auch Schanz[1] Dorner und Harnack gegenüber überzeugend nachgewiesen hat. Zwischen beiden besteht bloß eine Analogie und gegenseitige Wechselwirkung, insofern die Eucharistie nur bei den Inkorporierten das wirkt, wozu sie eingesetzt ist, und anderseits die Inkorporation dadurch, wie versinnbildet, so auch zugleich gefestigt wird. In diesem Sinne faßt Augustin das „Sakrament des Leibes und Blutes Christi" als ein (wirksames) Zeichen der Einheit mit dem (mystischen) Leibe Christi in Anwendung seines Grundsatzes Serm. 272 (s. oben S. 5 bezw. S. 42 ff.): ista ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur (M. XXXVIII, 1246). Die Inkorporation selber

[1] Schanz a. a. O. S. 108 ff.

muß aber durch die Taufe bereits erfolgt sein, vgl. De pecc. mer. I, 20, 26 (s. oben S. 32), wo die Rede ist de sacramento sanctae mensae suae, quo nemo rite nisi baptizatus accedit.[1] Stellen, wie: Norunt fideles corpus Christi, nisi esse negligant (Tract. 26, 13, s. oben S. 94) oder ähnliche besagen, wie Schanz mit Recht hervorhebt,[2] ebensowenig, daß nur die Kirche der in der Eucharistie versinnbildete Leib Christi sei als daß durch die Eucharistie erst die Inkorporation erfolge. Selbst wenn von der Inkorporation die Rede ist, wird nicht gesagt, daß der Empfänger erst inkorporiert wird, sondern daß zum fruchtbaren Empfange des Abendmahls der lebendigmachende Geist Christi notwendig sei. Das zeigt die wiederholte Betonung der Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche und der Würdigkeit, wenn der Genuß dieser Speise nicht zum Verderben ausschlagen solle.[3] Selbst Tract. 26, 15 (M. XXXV, 1614), wo die Eucharistie am stärksten als Sakrament der Einheit der Kirche bezeichnet wird,[4] ist gleich nachher die Rede nicht nur vom Empfange des Sakramentes, sondern auch vom Empfang zum Heil oder Verderben. Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta ecclesia in praedestinatis et . . . glorificatis sanctis et fidelibus suis. . . Huius rei sacramentum, i. e. unitatis corporis et sanguinis Christi . . . de mensa dominica sumitur, quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium, res vero ipsa, cuius sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicunque eius particeps fuerit. Ohne die Voraussetzung der wirklichen Gegenwart des Leibes Christi in der Eucharistie wäre diese immer wiederholte Forderung der Zugehörigkeit zur Kirche und der sittlichen Disposition (besonders Freiheit von Todsünden)[5] unverständlich.

---

[1] Schanz zit. auch Serm. 227 (M. XXXVIII, 1100), Serm. 229 (XXXVIII, 1101); de pecc. mer. 1, 26, 39 (XLIV, 131). Bes. vgl. De pecc. mer. 3, 4, 7 (s. oben S. 127, Anm. 1).

[2] A. a. O. S. 111 f.

[3] De bapt. c. Donat. V, 8, 9 (M. XLIII, 181), s. oben S. 22; Serm. 227, s. oben S. 56 f.; Serm. 132, s. oben S. 62 (M. XXXVIII, 734); Serm. 354, 1, 2, (M. XXXIX, 1573) u. a.

[4] Vgl. oben S. 95 f.

[5] Tract. in Io. 26, 11 (M. XXXV, 1611): Innocentiam ad altare apportate. Peccata, etsi sunt quotidiana, vel non sint mortifera.

§ 2. Disposition zum fruchtbringenden Empfange der Eucharistie. Unwürdige Kommunion.

Sollen die segensreichen Wirkungen der Kommunion in Erfüllung gehen, so darf der Empfang derselben, wie Augustin immer wieder einschärft, kein bloß mechanisch äußerlicher sein; der Empfänger muß in der Gemeinschaft des Leibes Christi, der Kirche, sein und mit gehöriger Disposition hinzutreten. Diese Disposition besteht aber vor allem in der Reinheit des Herzens, wie wir im vorausgehenden gesehen haben.

Nicht genug kann unser Autor vor der unwürdigen Kommunion warnen und auf das Verderben hinweisen, welches diejenigen auf sich herabziehen, welche von der kirchlichen Einheit sich losgerissen haben oder mit unreinem Herzen dem Tische des Herrn nahen. En. in ps. 142, 16 (M. XXXV, 1854): Quam multos Iudas satanas implevit indigne accipientes buccellam ad iudicium suum? Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit. Non malum est, quod datur, sed bonum malo in iudicium datur. Bene esse non potest male accipienti, quod bonum est. Ähnlich Tract. 26 in Io. 18 (M. XXXV, 1614): „Jene Speise und jenen Trank genießen, das heißt in Christus bleiben und ihn bleibend in sich haben, sonst ist das keine Erfüllung des diesbezüglichen Gebotes des Herrn (qui non manet in Christo et in quo non manet Christus, procul dubio non manducat carnem eius nec bibit eius sanguinem), sondern vielmehr ein Genuß zum Gericht (sed magis tantae rei sacramentum ad iudicium sibi manducat et bibit), weil man unrein zu den Sakramenten Christi hinzuzutreten wagt, welche doch nur der Reine würdig empfängt." Und schon vorher (Tract. 26, 13. M. l. c. 1611) heißt es mit Hinweis auf 1. Kor. 11, 29: „Wieviele empfangen vom Altare und sterben und zwar gerade infolge dieses Genusses" (quam multi de altari accipiunt et moriuntur et accipiendo moriuntur)! So ist in Judas der Satan gefahren, nicht als ob das, was er empfangen, etwas Böses gewesen wäre, sondern weil er, was gut war, auf böse Weise empfing (non quia malum accepit, sed quia bonum malus male accepit).

Judas ist ihm zufolge der erste unwürdige Kommunikant und sein schreckliches Ende eine Warnungstafel für die Christen,

welche es wagen, gleich ihm unwürdig einem so heiligen Sakramente zu nahen. Bekanntlich sind die Ansichten der Exegeten darüber geteilt, ob Judas in Wirklichkeit noch bei der Einsetzung der heiligen Eucharistie zugegen gewesen; die Mehrzahl der neueren katholischen Exegeten neigen der verneinenden Ansicht zu. Wie wir sehen, können sie auf Augustin sich hierbei jedoch nicht berufen, welcher die bejahende, auch in die Schul- und Volkskatechismen aufgenommene Meinung ganz entschieden vertritt.[1] Ganz besonders deutlich wird dies ausgesprochen Enarr. in ps. 10, 6 (M. XXXVI, 155): Christus quid vobis fecit, qui traditorem suum tanta patientia pertulit, ut ei primam eucharistiam confectam manibus suis et ore suo commendatam sicut ceteris Apostolis traderet (Luc. 22, 10—21)? Ebenso En. in ps. 80, 22 (M. XXXVII, 1046), wo die Worte: libavit eos ex adipe frumenti auf die Eucharistie bezogen und von Judas gesagt wird, daß auch ihn der Herr damit gespeist habe, als er ihm den Bissen reichte. Wie Judas, so würden auch seitdem gar manche zum Verräter am Herrn durch unwürdige Kommunion und darum des Urteils schuldig wie jener (Inimicus Domini mentitus est ei, et erit tempus eius in aeternum. Nostis adipem frumenti, unde cibantur multi inimici).

Wer ohne gehörige Disposition zu diesem heiligen Mahle hinzutritt, geht ohne geistige Frucht von dannen. Ep. 140, 66 ad Honoratum: Divites superbi non saturantur corpore et sanguine Christi. Et ipsi quidem adducti sunt ad mensam Christi et accipiunt de corpore et sanguine eius, sed adorant tantum, non saturantur. Daher die Mahnung, diese geistige Nahrung so zu empfangen, ut non solum ventre, sed et mente reficiamur. Serm. 57, 7, 7 (M. XXXVIII, 389 bei der Erklärung der vierten Bitte des Gebetes des Herrn).

Aber nicht nur der Gnaden und Segnungen dieses Himmelsbrotes macht der unwürdige Empfang verlustig, er zieht auch das Gericht nach sich. Serm. 354, 1, 2 (M. XXXIX, 1563): Corporis autem eius sacramentum multi accipiunt, sed non omnes, qui accipiunt sacramentum, habituri sunt apud eum etiam locum promissum membris eius. Paene quidem sacramentum omnes corpus

[1] Vgl. P. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Lukas, S. 509 und 510. — Passauer Monatsschrift V, 351 ff. — Grimm, Gesch. des Leidens Jesu. Regensburg 1904. I. 133, Anm. 1.

eius dicunt, quia omnes in pascuis eius simul pascunt; sed venturus est, qui dividat et alios ponat ad dexteram, alios ad sinistram.

Ganz nachdrücklich wird deshalb vor dem sträflichen Unterfangen gewarnt, mit unvorbereitetem Herzen sich diesem heiligen Geheimnisse zu nahen. So heißt es En. in ps. 39, 12 (M. XXXVI, 441 s.): Möchte doch niemand den an Stelle der alttestamentlichen Opfer getretenen eucharistischen Leib zum Gerichte empfangen: quod utinam, qui nostis, omnes non ad iudicium noveritis . . . cum diceritis, non ad iudicium accipiatis. Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit. „Kann die Verheißung des Herrn, daß, wer sein Fleisch und Blut genießt, in ihm bleibe und Christus in ihm, auch von denjenigen gelten, von welchen der Apostel sagt, daß sie das Gericht sich hineinessen und trinken?" wird Serm. 71, 17 (M. XXXVIII, 453) gefragt. „Ist also auch ein Judas, der Verkäufer und Verräter des Meisters, obschon er mit den anderen Aposteln das Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn, bereitet von dessen eigenen Händen, genossen hat, in Christus geblieben oder Christus in ihm? Und ferner bleiben in Christus so viele und Christus in ihnen, welche notwendig mit trügerischem Herzen jenes Fleisch essen und jenes Blut trinken, oder, da sie es genossen haben, abtrünnig werden? . . . Nicht wer nur immer auf irgend eine Weise Christi Fleisch und Blut genießt, bleibt in Christus und Christus in ihm, sondern nur, wer auf eine ganz bestimmte Weise es empfängt (certo quodam modo, quem modum utique ipse videbat, quando ista dicebat).

Wie die Disposition des Herzens beim Empfange der Eucharistie beschaffen sein müsse, zeigt ganz besonders der bereits oben (S. 62 f.) besprochene Serm. 132 (M. XXXVIII, 734 ss.). Hier werden zuerst die Katechumenen ermahnt, sich zur Taufe vorzubereiten, um mit den Gläubigen das Fleisch und Blut Christi genießen zu können (c. 1). Dann wird den Gläubigen ans Herz gelegt, sich eines unsträflichen, erbaulichen Lebenswandels zu befleißigen, um mit Nutzen und nicht zum Fluche dies Sakrament zu empfangen (ut prosit eis, quod accedunt, non sibi tales epulas in iudicium manducent et bibant). Die Eheleute sollen die eheliche Keuschheit bewahren und die, welche in den Ehestand einzutreten

gesonnen sind, einen ehrbaren Wandel und Enthaltsamkeit an den Tag legen. (Qui autem uxores non habetis, et tamen ad mensam Dominicam iam acceditis et carnem Christi manducatis et sanguinem bibitis, si ducturi estis uxores, servate vos uxoribus vestris.) Diejenigen aber, welche durch Gelübde zur beständigen Enthaltsamkeit sich verpflichtet haben, sollen (c. 3) ein „Engelleben" hienieden führen, da ihnen ein besonderer Grad der Seligkeit in Aussicht stehe. Cogitantes ergo, schließt die Ansprache (c. 4), gradus vestros, servantes et professiones vestras, accedite ad carnem Domini, accedite ad sanguinem Domini. Qui se scit aliter esse, non accedat. . . Ego enim . . . impudicos . . . in nequitia perseverantes de iudicio et de damnatione Dei liberare non possum.

Auch eine leibliche Disposition wird nach dem Zeugnis des hl. Augustin schon seit uralter Zeit von der Kirche vom Empfänger des Abendmahls gefordert, nämlich die Enthaltung von jeglicher irdischen Speise oder jeglichem irdischen Trank, das volle Jejunium. Zwar waren die Apostel beim letzten Abendmahl nicht in diesem Sinne nüchtern (liquido apparet, quando primum acceperunt discipuli corpus et sanguinem Domini, non eos accepisse ieiunos, Ep. 54. al. 118, 6, 7. M. XXXIII, 203).[1] Aber es gefiel dem Hl. Geiste, daß zu Ehren eines so großen Sakramentes in den Mund eines Christen der Leib des Herrn vor jeder anderen Speise eingehe (ut in honorem tanti sacramenti in os Christiani prius Dominicum corpus intraret quam ceteri cibi); darum wird diese Sitte allenthalben auf der Welt beachtet.[2]

Wegen der Heiligkeit dieses Sakramentes dürfen öffentliche Sünder zu dem Empfange desselben nicht zugelassen werden. Zwar sagt Augustin Qu. in Heptat. 39. 37 (M. XXX, 704), daß „vom Blute dieses Opfers, das zur Nahrung genossen werden solle, nicht nur keiner abzuhalten, vielmehr jeder dazu zu ermahnen sei, welcher das Leben besitzen wolle"; aber er weist anderseits ausdrücklich darauf hin, daß kraft der Kirchendisziplin gewisse Menschen vom Abendmahlsempfange ferngehalten werden. Wie Adam nicht bloß des Himmels, sondern auch des irdischen Paradieses verlustig vom

---

[1] S. oben S. 28 f.

[2] Fast wörtlich denselben Gedanken finden wir später bei Paschasius Radbertus. Vgl. Ernst, Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus. S. 73.

Baume des Lebens fernbleiben mußte, so werden auch solche kraft kirchlicher Disziplin von den Sakramenten des Altars ferngehalten (in hoc paradiso, i. e. ecclesia, solent a sacramentis altaris visibilibus homines disciplina ecclesiastica removeri). De gen. ad litt. 11, 40, 54 (M. XXXIV, 451). Dasselbe bezeugt er Ep. 153, 3, 6 (M. XXXIII, 655):[1] Quosdam, quorum crimina manifesta sunt, a societate removemus altaris, ut poenitendo placare possunt, quem peccando contempserant, segne ipsos puniendo.

Zu denjenigen, welchen unter Umständen die Eucharistie zu verweigern ist, rechnet Augustin (l. c. 6, 21) auch diejenigen, welche notorisch im unrechtmäßigen Besitze fremden Eigentums sind und trotz aller Ermahnungen keine Restitution leisten wollen, obgleich sie imstande wären; von ihnen sagt er: aliquando etiam, si res magis curanda non expedit, sancti altaris communione privamus.

§ 3. Notwendigkeit des Abendmahlsempfanges.

Gewiß gibt der Empfang des Abendmahls, abgesehen davon, daß nur der würdige Empfang den Absichten Christi entspricht und die Verheißung des Lebens hat, noch keine unfehlbare Sicherheit des ewigen Heiles; kann ja dieses durch neuerliche Lostrennung von der Verbindung mit Christus, durch Häresie, Schisma oder schwere Sündenschuld wieder verscherzt werden. Vgl. Civ. D. XXI, 25.[2]

Aber anderseits bleibt es bestehen, daß der Empfang der Eucharistie zur Erlangung der Seligkeit notwendig ist; Verweigerung des Empfanges hätte den Verlust des Himmels zur Folge. „Das ewige Leben kann derjenige nicht haben, welcher dieses Brot nicht ißt und diesen Kelch nicht trinkt; das zeitliche Leben können die Menschen wohl ohne jenes haben, das ewige aber keineswegs (aeternam omnino non possunt). Wer also sein Fleisch nicht ißt und sein Blut nicht trinkt, hat das Leben nicht in sich" (Tract. in Io. 26, 15. M. XXXV, 1613). Ja gemäß dem in Nordafrika damals herrschenden Gebrauche, selbst den des Vernunftgebrauches noch unfähigen kleinen Kindern gleich nach der heiligen Taufe die Eucharistie zu reichen, wird auch für die sterbenden Kinder die Notwendigkeit des Kommunionempfanges als Viatikum geltend

[1] Vgl. Stolberg, Bd. 15, S. 196.

[2] S. oben S. 112 und 115 ff.

gemacht. Doch dürfte diese Notwendigkeit von Augustin, der doch von einem rein mechanischen Genuß so wenig wissen will, vielmehr den (zugleich) geistigen Empfang so stark betont, wohl kaum als eine absolute gedacht sein.[1]

Andernfalls würde allerdings in diesem Punkte Augustins Lehre von der kirchlichen Lehre abweichen, welche nicht einmal die Notwendigkeit der Taufe als des ersten und notwendigsten Sakramentes als eine fatalistische betrachtet, indem sie die Möglichkeit eines Ersatzes durch den baptismus sanguinis und flaminis zugibt. Um so weniger kann also die Notwendigkeit der Eucharistie, deren Zweck doch nicht die Mitteilung, sondern die Erhaltung und Kräftigung des übernatürlichen Lebens ist, als eine absolute festgehalten werden. Von einer subjektiven Verpflichtung kann doch nur bei denen die Rede sein, welche diese Verpflichtung vernehmen und für deren Erfüllung verantwortlich gemacht werden können. Bei den noch unmündigen Kindern kann aber hiervon absolut keine Rede sein, und ist demnach die heute allgemein übliche Praxis der Kirche, selbst sterbenden Kindern die heilige Wegzehrung erst dann zu reichen, wenn sie dieselbe vom gewöhnlichen Brote zu unterscheiden vermögen, und im übrigen erst eine eingehendere Belehrung über dieses Sakrament und entsprechende intellektuelle Reife der Empfänger zu fordern, als die dem Wesen und der Erhabenheit dieses Geheimnisses entsprechendere Praxis anzuerkennen. Die ganze geistige Persönlichkeit und das ganze geistige Gnadenleben ist in den Unmündigen noch zu wenig entwickelt, und darum kann das Gebot des Herrn Joh. 6, 54 auf sie keine Anwendung finden.[2] Augustinus hat, wenn er auch unserer Meinung nach nicht geradezu in diesem Punkte, wie man nach De pecc. mer. I, 24, 34 allerdings glauben möchte, durchaus an der absoluten Notwendigkeit des Abendmahls necessitate medii festgehalten, die bloße necessitas praecepti allerdings nicht scharf genug hervorgehoben, so daß er zum wenigsten leicht mißverstanden werden konnte. Indes darf man nicht aus dem Auge lassen, daß, wie wir oben gesehen, es hier sich nur um singuläre Äußerungen handelt, die in der Notwendigkeit, die Pflicht der Kindertaufe gegenüber dem Pelagianismus zu verteidigen, ihre Erklärung finden dürfte.

[1] Vgl. des näheren das oben S. 33, Anm. 1 und S. 33 ff. Gesagte.

[2] Vgl. Schell a. a. O. S. 567.

Berichtigungen.

S. 4, Z. 5 v. u. ist „ich“ zu streichen.
S. 7, Note 1 lies: unten S. 42.
S. 13, Z. 1 v. o. lies: So falsch es wäre.
S. 22 und 24 lies: „Augustin“ statt Augustinus.
S. 31, Anm. 1, Z. 9 v. u. ist der Punkt nach der Parenthese zu streichen.
Statt § 6 a. E. lies: S. 111.
S. 64, Note 2: Näheres s. u. S. 132.
S. 65, Note 5 lies: Dorner a. a. O. S. 272, Anm. 2.
S. 67, Z. 16 v. u. lies: S. 60 st. 59.
S. 69, Z. 11 v. u. lies: Allein man darf hierbei nicht übersehen.
S. 74, Z. 16 lies: remanserunt, didicerint.
S. 84, Note 3 lies: Vgl. unten S. 132.
S. 93, Z. 20 v. o. lies: bewahren, mit.
S. 95, Z. 3 v. u. setze nach „Leben“ ein Komma.

Harnack und Thomas von Aquin.
Eine dogmengeschichtliche Studie über die Gnadenlehre.
Von **Dr. theol. M. Notton,**
Religions- und Oberlehrer
76 S. gr. 8. br. ℳ 1,20.

Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin.
Von **Dr. Thom. Specht,**
Professor der Theologie am Kgl. Lyzeum zu Dillingen.
Mit bischöfl. Approbation. 360 S. gr. 8. br. ℳ 6,–.

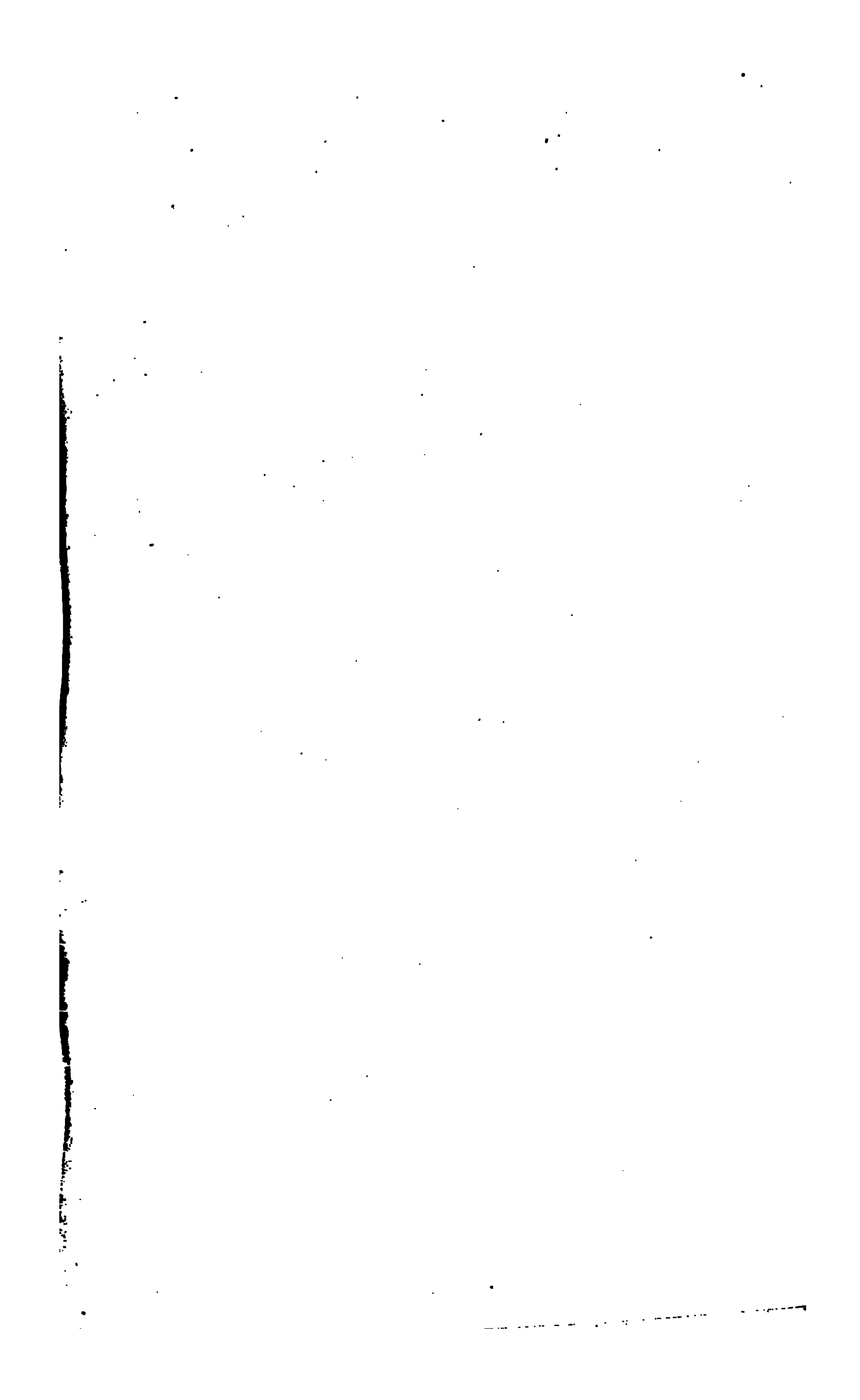
Opfercharakter der Eucharistie
nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.
Eine dogmengeschichtliche Abhandlung.
Von **F. S. Renz,**
Professor an der Universität Münster.
159 S. gr. 8. br. ℳ 3,—.

Augustinus.
Auf Grund des kirchengeschichtlichen Schriftennachlasses
von Joseph Othmar Kardinal Rauscher
herausgegeben von
Dr. Cölestin Wolfsgruber,
Benediktiner zu den Schotten in Wien, fürsterzb. geistl. Rat.
Mit 1 Bildnis von Führich.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 968 S. gr. 8. br. ℳ 15,—.

Das Taufsymbolum der alten Kirche
nach Ursprung und Entwicklung.
Von **Dr. Bernh. Dörholt,**
Professor an der Universität Münster.
I. Teil: **Geschichte der Symbolforschung.**
169 S. gr. 8. br. ℳ 4,—.

Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus.
Von **Dr. F. Wörter,**
o. Professor der Theologie an der Universität Freiburg.
Mit kirchl. Druckerlaubnis. 134 S. gr. 8. br. ℳ 3,—.

Die Geistesentwicklung des hl. Aurelius Augustinus
bis zu seiner Taufe.
Von **Dr. F. Wörter,** o. Professor der Theologie an d. Universität Freiburg.
216 S. gr. 8. br. ℳ 4,—.





A FINE IS INCURRED IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW.

CANCELLED
OCT 1 0 1973
5/9/63
DUE SEP '74 H


C 613.111
Die Lehre des hl. Augustin vom Sakr
Widener Library 002898347
3 2044 081 731 382